SAINT THOMAS

ET LE

PSEUDO-DENIS

PAR

J. DURANTEL

DOCTEUR ÈS LETTRES
EN THÉOLOGIE, EN PHILOSOPHIE ET EN DROIT CANONIQUE
LICENCIÉ EN DROIT



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1919

Saint Thomas et le Pseudo-Denis

SAINT THOMAS

ET LE

PSEUDO-DENIS

PAR

J. DURANTEL

DOCTEUR ÈS LETTRES
EN THÉOLOGIE, EN PHILOSOPHIE ET EN DROIT CANONIQUE
LICENCIÉ EN DROIT



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1919

A GUY DE BROTONNE



ERRATA

—

Préface, p. I, note, au lieu de : *Chyrosologue*, lire *Chrysologue*.

Page 5, texte, au lieu de : ἀρναίς παοαδόσεως lire ἀρχαίας παραδόσεως.

P. 10, — — *Lannoy* lire *Launoy*.

P. 11, — — *mort en 486* lire *mort en 485*.

P. 35, — — *sans p ser* lire *sans peser*.

P. 36, — — *Polvcarpe* lire *Polycarpe*.

P. 42, — — *prœferens* lire *proferens*.

P. 44, — — ετη *devient ee ;* ετη *devient ee*.

P. 49. note, — *archetvpe* lire *archétype*.

— — — *crovons-nous* lire *croyons-nous*.

— — — *chartusianus codex* lire *Chartusianus, Codex*.

P. 52, texte, — *M. Uh. Chevalier* lire *M. Ul. Chevalier*.

P. 61, — — *cf. textes 54)* lire *(cf. texte 54)*.

P. 72, — — *ad corporem facturam* lire *ad corpoream facturam*.

P. 74, — — *causas æstimaverit, quis* lire *causas æstimaverit quis*.

P. 89, — — *perfectos* lire *perfector*.

P. 102, — — *ordinalis* lire *ordinatis*.

P. 121, — — *hierarchia* lire *hierarcha*.

P. 158, — — *procedit ab* lire *procedit ad*.

P. 166, — — *malum non radicaiur* lire *malum non radicatur*.

P. 175, — — *intersuerunt* lire *interseruerunt*.

P. 205, — — *in principio, de C. H.* lire *in principio de C. H.*

P. 218, au début de § III, lire comme premier mot de chaque ligne : *Mais — extérieurs — Thomas*.

P. 229, texte, à la fin de la 3[e] avant-dernière ligne, mettre une virgule après : séparées,

P. 230, texte, à la fin de la 5[e] avant dernière ligne mettre une virgule après : chrétiens,

P. 231, note, au lieu de : *divergeances* lire *divergences*.

P. 244, texte — *Après, c'est lui-même* lire *Après, c'est à lui-même*.

P. 248, — — *mais qui la domine : qui...* lire *mais qui la domine, qui...*

P. 255, — — *ascète* lire *ascèse*.

P. 272, — — *Habilitionschrifte* lire *Habilitationschrifte*.



PRÉFACE

Un simple coup d'œil jeté sur n'importe laquelle des œuvres de S. Thomas permet de constater l'abondance, presque innombrable, des citations qu'il fait des auteurs les plus divers. D'Homère à Alain de Lille, le seul de ses contemporains qu'il ait cité, il n'y a guère d'auteurs — *auctoritates* — en quelque branche des connaissances que ce soit, qu'il n'ait mentionnés.

Il est naturel qu'il cite — et surabondamment — l'Ecriture (1) et même les apocryphes, avec les versions, les gloses, les commentaires, les œuvres des Pères de l'Eglise (2), des docteurs, des papes, des conciles, des théologiens, des canonistes, des liturgistes, des historiens ecclésiastiques, des hérésiarques (3). Mais il a également multiplié les mentions des auteurs profanes comme s'il avait voulu dresser le catalogue des représentants de la pensée humaine dont il avait cherché à condenser toutes les connaissances dans ses *Sommes*.

De l'antiquité grecque, il connaît, ou tout au moins il cite, parmi les poètes : Alcée, Amasis, Anaxandride, Aristophane, Epicharme, Epiménide, Eschyle, Euripide, Evenus, Hésiode, Homère, Ménandre, Orphée, Philippe, Pindare, Simias, Simonide, Sophocle, Théodecte, Théognis. Parmi les historiens, il ne mentionne, à l'exception de Flavius Josèphe, que d'illustres inconnus : Apollodore de Lemnos, Phlegon, Solinus. Il est par contre mieux renseigné sur les législateurs. Il connaît et discute à peu près toutes les constitutions politiques et sociales de l'antiquité, historiques ou légendaires : Androdomas, Apollodore, Charès, Charondas, Clysthène, Démosthène, Diophante, Eubole, Eucrite, Hippodame, Lycurgue, Minos, Onomacrite, Phaléas, Pittacus, Philolaüs, Thalès, etc.

Mais ce sont, on le comprend, les philosophes qui ont, et de beaucoup, ses préférences. Les plus illustres y figurent, et fréquemment : Anaxagore, Anaximandre, Anaximène, Cratyle, Critias, Démocrite, Diogène, Empédocle, Epicure, Héraclite, Leucippe, Mélisse, Parménide, Protagoras, Pythagore, Thalès, Zénon, et surtout les trois grands noms de la philosophie grecque : Socrate, Platon et Aristote ; mais de moins glorieux et même de

(1) Même le *Livre d'Esdras* qu'il tient pour apocryphe, et le *Livre de la Sagesse* qu'il attribue à Philon. — (2) Tant grecs que latins : Ambroise, Athanase, Basile, Bède, Jean Chrysostome, Pierre Chyrosologue, Cyprien, Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem, Jean Damascène, Epiphane, Grégoire de Naziance, Grégoire le Grand, Hilaire, Jérôme et surtout celui qui est pour lui, en théologie, le pendant d'Aristote, son maître en philosophie, Augustin, cité plusieurs milliers de fois. — (3) Hérésiarques et hérétiques sont cités à profusion, mais le plus souvent d'après les auteurs qui les ont réfutés en leur temps.

tout à fait obscurs revivent dans ses œuvres : Agathon, Alcméon, Anacharsis, Andronicus, Antiphons, Antisthène, Aratus, Archelaüs, Archidemus, Archytas, Aristarque, Aristippe, Aspasius, Brisso, Cœneus, Clydème, Diodore, Dynarche, Eustratius, Gorgias, Hermosime, Hippasius, Hippo, Harmelius, Jacques le Syrien, Lycophron, Messalon, Paron le Pythagoricien, Phrynis, Polus, Speusippe, Tychonius, Xénocrate, Xénophane, Xuthus. La période alexandrine est particulièrement bien représentée avec Alexandre d'Aphrodise, Ammonius Saccas, Apulée, Chalcidius, Jamblique, Jean le Grammairien, Hermès Trismégiste, Némésius, Philon, Plotin, Porphyre, le Pseudo-Denis, Priscien, Proclus, Simplicius, Themistius, Théophraste.

Toutes les écoles sont exposées, avec leurs doctrines les plus caractéristiques et parfois leurs développements historiques : les Anciens Naturalistes, les Pythagoriciens, les Eléates, les Sophistes, les Socratiques, les Académiciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Epicuriens, les Egyptiens, etc.

Les savants eux-mêmes, et dans les sciences les plus diverses, y ont leurs représentants les plus connus comme les plus ignorés : Calippe, Eschyle, Euclide, Eudore, Gerosius, Galien, Hipparche, Hippocrate, Ptolémée, Thalès, etc.

En dehors des Théologiens, Pères et Docteurs de l'Eglise d'Occident, les auteurs latins pour être moins nombreux, occupent cependant une place honorable. Les poètes d'abord : Claudien, Horace, Ovide, la Sybille, Térence, Virgile. Les jurisconsultes : Cajus, Cassius, Celse, Constantin, Donat, Justinien, Modestin, Papinien, Palladius, Pomponius, Ulpien. Les historiens : Caton, César, Egésippe, Eusèbe, Frontin, Maxime, Salluste, Sextus Julius, Suétone, Tite-Live, Trogue Pompée, Valère Maxime, Vegetius. Les érudits : Aulu-Gelle, Pline l'Ancien, Varron, Vitruve. Les rhéteurs : Cicéron, Quintilien ; et enfin les philosophes, rares, mais pour cause : Apulée, Cicéron, Macrobe, Sénèque, Victorin, auxquels il faut joindre, malgré leur caractère plus proprement chrétien, Boëce et surtout Augustin.

Mais, plus encore, la période médiévale occupe sa pensée et apparaît sous sa plume. Les philosophies juives et arabes lui sont familières dans leurs principaux représentants : Albumanazar, Alfragan, Algazel, Alpharabi, Avempace, Averroès et les Averroïstes, Avicebron, Avicenne, Isaac, Rabbi Moses. Aucun des noms importants du Moyen-Age occidental, parmi les philosophes et les théologiens surtout, ne lui est étranger : S. Benoît, Cassien, Bède le Vénérable, Alcuin, Raban Maur, Jean Scot Erigène, Græcus, Titus Bostrensis, Theophilactus, Haymon, Prosper, Rémi, Pierre de Ravenne, Guitmundus, l'abbé Joachim, Abélard, Amaury de Chartres et ses partisans, Bérenger, David de Dinand, S. Anselme, S. Bernard, Hugues et Richard de S. Victor, Isidore, Lanfranc, Pierre Lombard, Pierre de Tarentaise, Julien de Tolède, Gilbert de la Porée et les Porétins, Pierre Alphonse, Præpositivus, Alain des Isles, les Maîtres de l'Université de Paris, les docteurs, les Ecoles, les glossateurs et les gloses de toutes sortes, les livres qui circulent sans nom d'auteur, ou plus ou moins authentiques : le *De Causis*, le *De Intelligentiis*, le *De Spiritu et Anima*, le *De Motu Cordis*, etc. Il a compulsé et commenté les livres de droit, les Registres de l'Eglise de Rome, les livres d'histoire, les Astrologues, etc. Et, s'il n'a pas nommé ses con-

temporains, il n'est pas douteux qu'il ne les ait pratiqués. Si ses œuvres sont des *Sommes*, c'est qu'il a fait le tour des connaissances humaines, des auteurs qui les rapportent et des œuvres qui les contiennent.

Sa science pourtant, ou son érudition, est plus apparente que réelle. Il ne faudrait pas conclure de cette liste, qui n'est pas complète, et qui a cependant des allures d'encyclopédie, au moins en ce qui concerne les connaissances philosophiques, qu'il a tout lu et tout connu. Si l'on en retirait les noms des auteurs qu'il ne connaît que de seconde main, par d'autres qui les citent, le nombre en serait singulièrement réduit. L'antiquité grecque avant Aristote ne lui est guère connue que par l'intermédiaire de ce dernier. De Platon même, il ne paraît avoir lu en entier que le *Timée*. La période alexandrine lui est manifestée surtout par Porphyre, Proclus, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise, le Pseudo-Denis et Augustin. Il semble bien avoir lu, dans la traduction latine, la plupart des Juifs et des Arabes. Même quand il cite directement, il ne s'en suit pas toujours qu'il ait possédé l'œuvre dans son entier. On sait qu'il existait alors, pour la plupart des branches de connaissances, des Recueils ou Extraits, Chaînes ou Gloses, qui, pour un auteur, ou un livre, ou une matière, présentaient en raccourci l'essentiel de ce qui avait été dit de plus caractéristique, et qui pouvait ainsi suppléer à l'étude plus développée de l'auteur ou du sujet. S. Thomas mentionne lui-même fréquemment les *Collationes Patrum*. Aussi, bien que, incontestablement, il se soit souvent renseigné par lui-même, il n'est pas moins vrai que le nombre, difficile à déterminer, d'ouvrages lus en entier, doit être assez restreint par rapport à ceux qu'il cite. Il est vrai qu'il ne mentionne pas nécessairement toutes ses lectures.

Il ne faut pas davantage demander à S. Thomas une étude critique de ses sources, pas plus que des citations rigoureusement exactes. Il puise là où il trouve ; il cite comme il sait, sur le texte qu'il a, au besoin de mémoire, et d'après les exigences de sa propre pensée. Il ne vise pas à l'érudition, mais à la vérité de l'idée. Tout ce qui lui paraît propre à la démontrer mieux, à l'imposer plus sûrement — que l'argument vienne de lui-même ou d'un autre — lui paraît excellent, et il en use. Et, certes, il ne songe pas à s'en parer aux dépens des autres ; loin de là. Il attribue à chacun son bien, comme il le sait, et, d'autant plus volontiers, quand l'autorité de l'auteur peut servir la vérité. Il ne fait point fi de la critique pourtant. On connaît ses recherches pour se documenter ; il s'est plaint fréquemment de la défectuosité des traductions et il en fait faire plusieurs fois de nouvelles ; il a dénoncé plusieurs apocryphes ; il a contrôlé les traductions et les manuscrits. Mais il n'a pas la curiosité ni les moyens de la critique moderne ; et, quand le contenu d'un livre ne lui semble pas suspect au point de vue de la vérité doctrinale, il ne songe plus qu'à en tirer le meilleur parti, sans plus vérifier l'étiquette.

Telles quelles, et malgré les réserves qu'elles appellent, on comprend que les citations d'auteurs que fait S. Thomas aient une grande importance, et pour l'histoire générale de la philosophie et des méthodes scolastiques, et surtout pour l'histoire de la pensée de S. Thomas. Ne l'étudier qu'en elle-même, indépendamment des sources où elle a puisé, c'est s'exposer à n'en comprendre ni le sens, ni la valeur, ni la direction. Et pour S.

Thomas plus que pour tout autre, puisque son œuvre fut surtout une synthèse des doctrines antérieures.

L'étude de ces citations, tant au point de vue critique qu'à celui de leur influence, est encore à faire (1). En préparant un autre travail sur S. Thomas, nous avions été frappé de leur grand nombre, et nous avions songé à en faire une étude d'ensemble. Mais l'œuvre serait immense et demanderait des connaissances et des loisirs dont nous ne disposons pas. Sur les conseils du regretté M. Delbos, nous nous sommes borné à relever celles que S. Thomas fait d'un auteur dont l'influence sur la pensée du docteur angélique nous a paru particulièrement intéressante, le Pseudo-Denis. Nous n'avons certes pas épuisé le sujet, et ce travail peut fournir des matériaux, plutôt que constituer une étude complète. Nous nous sommes du reste heurté à des difficultés nombreuses et qui embarrasseront sans doute aussi ceux qui voudraient poursuivre un travail analogue pour les autres auteurs cités, c'est surtout le défaut d'éditions critiques tant de l'œuvre de S. Thomas que des œuvres mentionnées ou de leurs traductions. L'étude critique des citations sera d'autant plus imparfaite qu'il est probablement impossible de savoir de quels manuscrits s'est servi S. Thomas pour le relevé des auteurs qu'il cite. Au surplus la variété, pour ne pas dire la fantaisie, qui préside à la transcription des citations rend cette critique à peu près impossible.

L'étude des citations du Pseudo-Denis se présentait avec une difficulté particulière en raison de l'obscurité qui pèse sur la personne de cet auteur et l'authenticité de son œuvre. Nous ne pouvions pas ne pas en parler, ni traiter à nouveau une question déjà débattue bien souvent. Nous nous sommes borné à enregistrer sur ce point les résultats de la critique qui semblent les plus sûrs.

Le présent travail se propose surtout de rechercher les rapports du Pseudo-Denis et de S. Thomas, ce que celui-ci connaît du personnage et de son œuvre, dans quels intermédiaires il l'a étudié, comment il l'a utilisé dans le commentaire et les citations qu'il en a faits, les méthodes qu'il a suivies à cet effet, enfin les éléments de doctrine les plus caractéristiques qui de Denis sont passés dans l'œuvre de S. Thomas.

Nous devons, et nous sommes heureux de le lui exprimer à nouveau, un particulier merci à M. le Professeur Delacroix qui a bien voulu se charger de la direction de ce travail et dont les conseils bienveillants, ainsi que les études remarquables sur les Grands Mystiques du Moyen-Age nous ont été très précieux. M. Gilson, professeur à l'Université de Lille, voudra bien agréer aussi notre reconnaissance pour les renseignements et les conseils qu'il nous a si aimablement fournis. Mais la nation qui se glorifiait de sa science, et qui n'a respecté ni le droit, ni l'art, ni la science, ni les savants, a dressé entre Lille et le reste de la France, une barrière moins durable, il est vrai, espérons-le, que le souvenir de ses crimes. Enfin nous nous inclinerons devant la mémoire de M. Delbos. Il avait d'abord accueilli la pensée de ce travail. Il est juste que son nom s'y inscrive.

(1) C'est tout au plus si von Hertling a commenté quelques-unes des citations que S. Thomas fait de S. Augustin. V. HERTLING G. FRECH. *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin.* München, 1904.

INTRODUCTION

La Question du Pseudo-Denis

Il est, dans l'histoire de la philosophie, une œuvre qui se présente avec un sort singulier. Apparue un jour, on ne sait trop ni pourquoi ni comment, véritable enfant trouvé, mais à qui l'on attribuait une illustre origine, elle s'est donnée, du jour de son apparition, comme âgée de plus de quatre siècles, et, malgré quelques rares opposants, elle s'est imposée de suite à la foi et à l'admiration universelles. Son triomphe a duré sans conteste près d'un millier d'années. On l'a étudiée, on l'a traduite, on l'a commentée, on l'a exaltée de toutes manières, sans jamais, ou presque, s'inquiéter du mystère de ses origines. Mais, un beau jour, on s'est avisé qu'elle pourrait bien n'être ni si apostolique, ni si ancienne qu'elle le prétendait, et, de ce jour, le charme fut rompu.

On a vivement bataillé sur la question de son authenticité ; elle a trouvé des défenseurs convaincus et d'ardents adversaires dont le nombre a crû sans cesse, si bien que les défenseurs se sont faits rares, comme autour d'une cause vaincue. Mais, et c'est là où la logique de la raison en est quelque peu déroutée, alors qu'il semble que, dans une œuvre philosophique, le fond seul importe avant tout, et que, si l'œuvre en question n'est pas du IIe siècle, elle est tout au moins du Ve, du jour où elle a cessé d'être tenue unanimement pour l'œuvre de S. Denis l'Aréopagite, elle a déchu dans l'admiration, même de ses défenseurs. Même ceux qui la tiennent encore pour authentique ne l'étudient guère plus ou ne l'étudient que pour la défendre ou la discuter, mais si peu pour elle-même. Il semblait qu'elle tînt toute sa valeur de son origine. Son sort n'est pas loin de ressembler à celui du geai paré des plumes du paon. Cependant, s'il est vrai que le souci même de son auteur de se donner pour ce qu'il n'était pas, scandalise et inquiète pour sa bonne foi, s'il est vrai aussi qu'une attestation si formelle, si précise, de la tradition apostolique et de l'état de la primitive Eglise était pour bien des démonstrations un argument irréfutable et maintenant bien équivoque (1), il n'en reste pas moins que le fonds d'idées développées dans cette œuvre est infiniment précieux, et pour ces idées elles-mêmes, et pour

(1) S'il faut convenir que l'œuvre de Denis, tenue pour authentique, était d'un précieux secours à l'orthodoxie catholique pour établir sur des bases historiques la tradition apostolique et les dogmes et pratiques de la primitive église, il faut reconnaître aussi que les adversaires de l'authenticité n'étaient pas tous désintéressés dans leurs attaques. Les uns, les premiers qui partirent en guerre, les Protestants, cherchaient précisément à détruire

établir la compénétration réciproque de l'alexandrinisme et du dogme chrétien. Son influence au surplus a été grande, particulièrement en Occident, non seulement sur la mystique et la symbolique, mais sur toute la pensée philosophique du Moyen-Age.

C'est à l'établir sur un point déterminé que tend cette étude. Nous n'avons donc pas l'intention de rouvrir le débat sur l'authenticité de l'œuvre et la date de son apparition, non plus que sur la personnalité de son auteur. Tout au plus énoncerons-nous brièvement les résultats qui semblent acquis par les derniers travaux de la critique. La question dionysienne s'arrête pour nous à S. Thomas et nous nous bornerons à exposer avec le plus de précision possible ce que S. Thomas a connu de la personnalité et de l'œuvre du Pseudo-Denis, comment surtout il l'a cité et commenté, et ce que la pensée philosophique de S. Thomas doit à la doctrine dionysienne.

Il est bon tout d'abord de dégager les éléments assez complexes de la question du Pseudo-Denis.

1° S. Denis d'Athènes, l'Aréopagite, est-il le même que le premier évêque de Paris ?

Cette question historique, dont on comprend qu'elle ait encore ses défenseurs naturels, était déjà discutée du temps de Grégoire de Tours, et le premier historien de la Gaule franque la résout par la négative. Cependant l'identité des deux personnages est fortement tenue par le Moyen-Age occidental et la plupart des biographes grecs de Denis, en particulier les Ménéloges grecs. La tradition des deux pays au reste est ancienne, puisque, au IX[e] siècle (827 ou, selon d'autres, 824), les Grecs envoient à Louis le Débonnaire en hommage les œuvres de Denis d'Athènes. C'est même à Paris que certains prétendent qu'elles auraient été composées. Ce qui ne laisse pas que d'être inquiétant, car on s'explique mal et que Denis n'ait écrit que pour ses anciens compatriotes et qu'il ne reste trace de ses œuvres aux lieux où elles se seraient d'abord produites. Personne au surplus, du IX[e] au XIV[e] siècle, n'en doute. S. Thomas a deux sermons sur S. Denis de Paris (1) qu'il fait venir d'Athènes (2). Au début du XV[e], l'empereur Manuel Paléologue, dans le long séjour qu'il fait à Paris, en passe une grande partie en conversations avec les moines de S. Denis, et l'on peut croire que l'œuvre de l'Aréopagite fut le fréquent sujet des entretiens de l'empereur théologien, puisque quelques années après, en 1408, il envoie son meilleur ami, Manuel Chrysoloras, apporter aux moines de la célèbre abbaye un riche et magnifique manuscrit des œuvres de saint Denis, actuellement conservé au musée du Louvre (3). Cependant, avec la discussion sur l'authen-

cet important témoignage en faveur de la hiérarchie et du culte catholique primitif. D'autres, ceux que, dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, on appelait les rationalistes, tendaient à établir une dépendance peut-être trop étroite entre l'alexandrinisme et le développement du dogme catholique aux premiers siècles. Or, suivant que l'œuvre de Denis, œuvre dans laquelle les rapports des deux doctrines sont surtout manifestes, remonte au II[e] ou au V[e] siècle, on peut conclure que le dogme chrétien a été fortement influencé par l'alexandrinisme, ou le contraire. Se rapporter pour cette question à la polémique de Vacherot et du Père Gratry. Voir aussi l'*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, de Jules SIMON, qui, à l'encontre de Vacherot, nie l'influence l'un sur l'autre et les rapports du dogme chrétien et de l'alexandrinisme.

(1) *Sermones festivi*. LXIX et LXX, XXIX. 327. — (2) *A Græcia in Franciam deducendo*. S. LXX. — (3) G. SCHLUMBERGER. *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1915, p. 816. Lanssel a reproduit en tête de son édition des œuvres de Denis — 1615 — la belle gravure, représentant Denis en ornements épiscopaux, qui décore ce manuscrit.

ticité de l'œuvre, l'identité des deux Denis devient moins sûre, et Lanssel (1), au XVIe siècle, s'applique à réfuter Grégoire de Tours, dont on a exhumé le témoignage.

La question (2) pour ce qui nous concerne présentement est de médiocre importance. Il n'y a plus à se demander s'il est possible que S. Denis de Paris ait écrit les *Areopagitica*, puisque leur authenticité a depuis longtemps cessé d'être admise pour S. Denis d'Athènes.

2° Le second point de la question dionysienne est précisément celui-ci : les *Areopagitica* sont-ils l'œuvre de S. Denis d'Athènes, l'Aréopagite converti par S. Paul ? Et si la question est résolue par la négative, comme il semble, deux autres se posent :

3° Quel est leur auteur ?

4° A quelle date, que l'auteur en soit connu ou non, peut-on placer leur composition d'abord, leur apparition ensuite ?

Les Résultats qui semblent acquis sur la Question du Pseudo-Denis

Les arguments invoqués pour ou contre sont intrinsèques ou extrinsèques, tirés de l'examen des œuvres elles-mêmes ou de la tradition à leur sujet. La tradition, qui est le plus ferme appui des partisans de l'authenticité, ne prouve que si elle est vérifiée pour la période écoulée depuis la date de la composition présumée par le véritable Denis l'Aréopagite — fin du Ier siècle ou commencement du IIe — et la date d'apparition incontestée des œuvres en 532. En effet tous les auteurs qui, après cette date, soutiennent l'authenticité de l'œuvre, ne font que la citer, ce qui ne prouve rien, sinon qu'alors elle est connue de tout le monde, ou en donnent comme preuve les témoignages que l'auteur des *Areopagitica* se décerne à lui-même, ce qui est tourner dans un cercle vicieux. Or, jusqu'au Concile de Constantinople, nous n'avons pas de documents sûrs attestant l'existence de l'œuvre du prétendu Denis (3). Les circonstances de son apparition seraient

(1) *De S. Dionysio deque ejus scriptis disputatio apologetica.* — (2) On peut consulter à ce sujet, tenant pour l'identité des deux Denis : HILDUIN, *Areopagitica*, Cologne, 1563 ; LANSSEL, *Disputatio apologetica de S. Dionysio ;* HALLOIX, *Vita S. Dionysii et De Vita et operibus S. Dionysii ;* MÉNARD, *De Unico Dionysio ;* CHIFFLET, *De Uno Dionysio.* — Contre l'identité : DUPIN, *Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques.* IIIe siècle ; LAUNOY, *De duobus Dionysiis ;* MORIN, *De Ordinationibus ;* SIRMOND, *Dissertatio ad hoc*, T. IV, Paris, 1696. — (3) On invoque, il est vrai, les témoignages d'Origène, d'Athanase, de Clément d'Alexandrie, de Grégoire de Naziance, de Jean Chrysostome et même de Denis d'Alexandrie, qui aurait paraphrasé l'œuvre de l'Aréopagite. Mais, ou les passages en question sont peu clairs et se résolvent en de vagues allusions et citations interprétées en faveur de Denis, ou les œuvres qui en témoignent plus nettement ne sont pas, de l'aveu même de ceux qui les allèguent, des auteurs dont on invoque le témoignage. C'est le cas pour les témoignages d'Origène et d'Athanase. Clément d'Alexandrie aurait emprunté à Denis ce qu'il dit de la connaissance de Dieu par négation et la comparaison des hommes adonnés à la vie gnostique à ceux qui tirent sur l'ancre d'un navire pour en approcher. Mais la question est de savoir, comme pour Proclus, qui est l'initiateur ? Au surplus, tant la comparaison de l'ancre que le procédé de connaissance par négations étaient choses depuis longtemps connues et pratiquées, et dont il est bien impossible de rien conclure quant à la priorité de l'un ou l'autre de ces auteurs. Quant au commentaire de Denis d'Alexandrie dont nous aurons à parler plus loin, il est, s'il est bien authentique, l'œuvre, non de Denis le Grand, évêque d'Alexandrie, mais d'un certain Denis le Rhéteur, bien postérieur au Ier siècle. Ni Eusèbe, ni Jérôme, qui ont recensé avec soin l'œuvre de Denis d'Alexandrie, ne mentionnent ce commentaire, et Maxime et Anastase qui identifient Denis d'Alexandrie et Denis le Rhéteur, oublient que le premier fut, avant son épiscopat, catéchiste et non rhéteur. Cependant,

plutôt un argument contraire à l'authenticité, puisque c'est par des hérétiques, les Acéphales ou Sévériens, qu'elle fut présentée à l'appui de leur thèse, et l'on sait que l'évêque catholique, Hypathius d'Ephèse, s'éleva avec véhémence contre la valeur de l'œuvre ainsi présentée. Au surplus, la tradition, qui paraît s'être établie dès la fin du vi[e] siècle en faveur de l'authenticité, n'est ni si unanime (1), ni si constante, puisqu'elle cesse dès le xv[e], ni surtout, nous avons dit, si convaincante, et elle a contre elle la tradition autrement puissante d'un silence de quatre siècles, pendant lesquels pas un mot n'en a transpiré (2). Il est impossible cependant que des œuvres de cette importance, composées par un homme que sa condition, sa conversion et sa collaboration à l'œuvre apostolique imposaient à l'admiration et au respect des chrétiens, traitant et fixant longtemps à l'avance des points de doctrine et de discipline qu'une discussion ardente débattra pendant des siècles, écrites au centre de la civilisation hellénique et adressées à des hommes et à des églises qui devaient en garder et en transmettre le dépôt précieux, il est impossible, disons-nous, que de telles œuvres aient disparu pendant plus de quatre siècles sans laisser seulement derrière elles une trace, un souvenir. Les raisons que donnent les partisans de cet inexplicable silence manquent pour le moins de vraisemblance (3).

Un examen même rapide des œuvres attribuées à Denis montre aussi que cette attribution n'a vraiment d'autre fondement que l'affirmation de son auteur (4), et que tout au contraire dans l'œuvre elle-même la fait tenir pour une composition, non pas de la fin du i[er] ou du commencement du ii[e] siècle, mais postérieure de plusieurs siècles.

Sans attribuer plus d'importance qu'il ne faut à l'épithète de παῖς (5), appliquée à Timothée, lequel était alors loin d'être un

d'après Koch — *Pseudo-Dionysius Areop. in Seinein Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, p. 6 — les *Areopagitica* auraient été cités par André de Césarée qui a écrit entre 515 et 520. Mais la chose ne prouve rien en faveur de l'authenticité, puisque nous aurons à dire que c'est vers cette même époque, à partir, semble-t-il, de 485, que l'on peut placer la date de composition des *Areopagitica*. Pour la réfutation des prétendues citations de Grégoire de Naziance, S. Jérôme et autres, Cf. Stiglmayr, p. 9-14, et Migne, *Pat.-Grecq.*, iii, 14-16.

(1) En outre du témoignage d'Hypathius, Maxime lui-même convient que de son temps certains attribuaient l'œuvre de Denis à Apollinaire et d'autres à Denis d'Alexandrie ; de plus Photius nous dit qu'au viii[e] siècle le prêtre Théodore composa un livre pour établir l'authenticité des *Areopagitica*. Si celui-ci jugeait une démonstration nécessaire, c'est que apparemment il y avait des incrédules à convaincre. Au ix[e] siècle, Bède garde encore des doutes. — (2) Même les auteurs qui, dans cet intervalle, ont dressé le catalogue des écrivains ecclésiastiques, n'en font aucune mention : Denis de Corinthe, Eusèbe, Jérôme. Même silence chez ceux qui établissent la liste des hérésies et leur réfutation : Irénée, Tertullien, Cyprien, etc., et chez ceux qui, traitant les mêmes sujets, auraient dû tout naturellement invoquer une autorité de cette importance. — (3) Pour Pachymères, elles ont été dissimulées par les philosophes païens, Proclus sans doute, qui leur avaient emprunté le meilleur de leur enseignement. Pour d'autres, la faute en serait aux Ariens, désireux de faire disparaître les livres et les arguments qui les condamnaient. D'autres accusent leur obscurité et leur difficulté qui les auraient bien vite fait tomber dans l'oubli. D'autres, enfin, en donnent pour raison la fameuse loi du secret. — (4) La déclaration de l'auteur qu'il est Denis l'Aréopagite et le luxe de preuves qu'il en donne posent, il est vrai, un cas assez singulier, et dont les partisans de l'authenticité n'ont pas manqué de tirer argument. Est-il possible qu'un auteur dont la doctrine est si élevée et si pure ait pu s'abaisser à une telle supercherie ? C'est peut-être en juger avec des sentiments trop modernes et oublier que, à cette époque où les textes et les preuves d'autorité étaient si puissants, c'était pratique assez constante que de présenter ses idées sous le couvert d'un nom respecté. — (5) Koch établit que ce terme et ses équivalents τέκνον, φίλον τέκος, désignent

jeune homme et qui, de plus, était évêque, ni à la dédicace à ce même Timothée d'œuvres où il est fait mention d'une lettre de saint Ignace, postérieure d'une vingtaine d'années à la mort de Timothée (1), il est bon cependant de retenir que l'auteur des *Areopagitica* admet comme incontesté et définitivement fixé un *Canon des Ecritures* dont certains livres, s'ils étaient composés, n'étaient, très vraisemblablement, ni généralement admis, ni peut-être même bien répandus, ainsi pour l'*Epître aux Hébreux* de S. Paul, l'*Epître* de S. Jude, la seconde de S. Jean, son *Apocalypse* et son *Evangile*. Il est vrai, l'incertitude sur la date vraie de la mort de l'Aréopagite enlève de sa décision à cet argument : car, si les uns le font mourir sous Domitien, les autres prolongent sa vie jusque sous Trajan et même sous Adrien, soit une différence d'une vingtaine d'années.

Il faut convenir aussi que les mentions et les textes qu'il cite des écrits de l'apôtre Barthélemi et des hommes apostoliques, Juste et Hiérothée, nous laissent très perplexe. Car, à moins de voir là des œuvres qu'il invente et cite pour se donner à lui-même crédit (2), ou quelques apocryphes honteux (3), comment expliquer que ces œuvres soient aussi inconnues que les siennes jusqu'au VIe siècle ?

L'auteur au reste ne se trahit-il pas lui-même quand, énonçant la doctrine sur le baptême des enfants, il ajoute que c'est là l'enseignement que ses maîtres lui ont transmis d'après la tradition ancienne, qui, pour un disciple de saint Paul, ne pouvait pas être bien reculée. Et, quoi qu'il en soit de l'interprétation du terme ἀρχαίας παραδόσεως (4), tout ce qu'il dit de la tradition orale sur la hiérarchie ecclésiastique prouve manifestement que l'auteur est loin déjà de la source apostolique et qu'il n'en parle que par un lointain ouï-dire.

Mais les matières mêmes dont il traite, et surtout la manière dont il en parle, accusent un auteur bien postérieur à la date qu'il s'attribue. Le Pseudo-Denis, comme son prétendu maître Hiérothée, parle du dogme de la Trinité avec une précision et une distinction qu'il était bien impossible d'apporter au Ier siècle. Sans doute les chrétiens croyaient en la Trinité dès avant le concile de Nicée ; mais on n'avait encore qu'une notion assez confuse des personnes, de leurs distinctions et de leurs relations. Il fallut plus de deux siècles de laborieux efforts pour en donner une définition précise. Comment dès lors admettre que, avant même que la discussion fût ouverte, Denis les formulât avec une netteté pareille, et, plus encore, que personne, dans cette longue et difficile élaboration, ne songeât à apporter une telle autorité ? Le terme même d'hypostase, pour désigner les personnes, et qui, au dire de l'historien Socrate, fut employé pour la première fois au con-

l'adepte initié et était fréquemment employés dans les littératures orphiques et hermétiques.

(1) On pourrait au besoin, comme le fait Darboy, se tirer de la difficulté en supposant le passage interpolé. C'est une ressource extrême. — (2) Koch établit aussi que c'était la coutume pour les philosophes de la période alexandrine de se recommander de quelque illustre primitif ; d'où les prétendus poèmes orphiques, pythagoriciens et autres qui pullulent à cette époque. Koch, p. 103-4. — (3) Il est à remarquer, en effet, que les passages qu'il cite de Hiérothée sont tant pour les idées que pour le style en tout semblables à ses idées propres et à son style. Nous reviendrons du reste sur le cas de Hiérothée. — (4) Il doit être très au courant des Evangiles apocryphes et autres compositions de ce genre. C'est là sans doute qu'il puise tous les prétendus détails biographiques de la vie de Denis.

cile d'Alexandrie de 362, lui est familier. Il se trouve sans doute et dans Aristote et dans S. Paul, mais sans que personne jusque-là lui ait attribué le sens qu'il a dans l'expression du dogme trinitaire.

Tout ce que l'auteur nous dit des moines, de leur état, des cérémonies de la profession, atteste également avec la même force qu'il n'est pas le Denis d'Athènes, mais un écrivain postérieur de plusieurs siècles. On voit en effet dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* que l'Ordre des moines existait longtemps avant l'époque où il en parle ; la profession solennelle et publique y est exposée avec toutes les cérémonies qu'elle comporte, telle qu'elle se pratiquait aux ve et vi^e siècles. Or, non seulement aucun écrivain n'a fait mention pour le i^{er} siècle de profession monastique, mais l'institution, de l'avis des plus compétents, ne remonte qu'à la fin du iiie ou au commencement du ive siècle, au temps des Paul, des Antoine et des Pacome. L'auteur des *Areopagitica*, qui expose une organisation régulière, officielle et puissante, n'a donc pu en parler, comme il le fait, que bien plus tard encore.

Enfin les cérémonies du culte, de la célébration des sacrements : Baptême, Confirmation et Eucharistie, de la sépulture des morts avec l'appareil et la pompe qu'il décrit, ne peuvent d'aucune manière être attribuées à un auteur du i^{er} ou du iie siècle. Ce n'est pas un état où l'Eglise était encore en voie d'organisation, luttait pour la vie et la lumière et cachait ses mystères dans la nuit des catacombes, qu'il nous expose, mais la libre expansion d'une société qui a triomphé pleinement du paganisme, qui s'impose, qui s'étale, pourrait-on dire, et déploie la magnificence et la solennité de ses cérémonies, où l'encens fume partout. Comment admettre que, au temps de Denis, la consécration de l'huile sainte et les ordinations épiscopales et sacerdotales se fissent sur ce rite compliqué et qui sent déjà la pompe bysantine, que les fidèles fussent distribués en la hiérarchie savante des trois classes d'initiés qu'il nous décrit : les moines en voie de perfection, les illuminés, qui assistent au sacrifice, et ceux en voie de purification : les catéchumènes, les énergumènes et les pénitents, que l'on renvoie de l'église après la lecture des Saintes Ecritures ? (1).

3. Mais alors, si ce n'est l'Areopagite, quel est donc l'auteur des *Areopagitica ?* Il est parfaitement inconnu, ou l'on ne peut le désigner que par des traits singulièrement vagues. Ce n'est d'abord aucun des Denis dont l'histoire a retenu le nom, ni Denis, évêque de Corinthe, ni Denis d'Alexandrie, surnommé le Grand, disciple d'Origène, à qui précisément Maxime attribue un commentaire des *Areopagitica*, ni Denis l'Epicurien, disciple d'Hermarchos, ni Denis le Stoïcien, ni Denis le Rhéteur, qui a pu composer la paraphrase attribuée à Denis d'Alexandrie.

Ce n'est pas davantage Apollinaire de Laodicée (2), père de l'hérésiarque et promoteur du millénaire, ainsi que le dit au concile même, où on les présenta pour la première fois, Hypathius d'Ephèse qui accusa les Apollinaristes de les avoir composés pour

(1) L'œuvre du Pseudo-Denis accuse un développement des doctrines alexandrines qui n'est pas de l'époque à laquelle il faudrait l'attribuer, si elle était de Denis d'Athènes D'autre part, quoi qu'il en soit de la question de ses rapports avec Proclus, ce serait certainement excessif d'en faire l'initiateur du mouvement plotinien. — (2) Cf. MIGNE. *Patr. Grecq.*, T. III, col. 60-1. DARBOY, *Denis*. Introduction, pp. LXXV-VI — Darboy vise, il est vrai, l'hérésiarque lui-même.

le besoin de leur cause, comme, du temps de Maxime, quelques-uns le prétendaient aussi, et comme encore longuement le soutiendront Laurent Valla et Guillaume Cavé, dans son *Histoire Littéraire des Ecrivains Ecclésiastiques*, réfuté par de Rubeis.

Fut-il monophysite ou eutychien ? comme la date et les circonstances de l'apparition de son œuvre pourraient le laisser croire, comme l'en soupçonnent Casimir Oudin (*De Scriptoribus et Scriptis Ecclesiasticis*), Jean Dallé (*De Scriptis quæ Dionysii Areop... .....circumferuntur*), et Michel Lequiem (*Dissertation sur Jean Damascène*), qui trouve dans ses écrits trace de ces erreurs et croit même pouvoir identifier l'auteur avec Pierre le Foulon ou quelqu'un de ses séïdes (1) ? Celui-ci, au dire de Veyssière de la Crose (*Histoire du Christianisme d'Ethiopie et d'Arménie, 1739*) aurait atténué les doctrines d'Apollinaire et préparé l'hérésie monophysite et serait peut-être Synesius, évêque de Ptolémaïde. De Rubeis, dans ses *Vindiciæ Operum Areopagiticorum*, réfute longuement ces diverses assertions, et, à moins de dire, comme les monothélites, contre qui l'on apportait, au concile de Latran de 649, des arguments tirés de Denis, que les textes avaient été rectifiés, il est en effet assez difficile de voir clairement dans l'œuvre actuelle de Denis la trace nette des erreurs des monophysites et des monothélites (2).

D'autres supposent au contraire que l'auteur fut un écrivain catholique. Dodwel le tient pour un latin, Grégoire le Grand sans doute qui résida longtemps à Constantinople (3) ; Quesnel pour Paschasius ; Baratiéri, pour un Egyptien qui pourrait bien être Denis d'Alexandrie, et Lequiem, pour un Grec ou même un Athénien.

Au milieu de cette multiplicité et de cette diversité d'hypothèses, à peu près aussi gratuites les unes que les autres, il est bien difficile d'émettre un avis qui ait quelque fondement. Ce que l'on en peut dire de plus plausible, c'est que l'auteur est probablement quelque moine (4), égyptien (5) ou persan (6), fortement imbu des doctrines alexandrines (7), ou plus exactement ploti-

(1) Migne, *Patr. Grecq.*, T. III, col. 601. — Tom. IV, col. 1.038-41-58-99. — (2) Le seul passage — sur l'opération théandrique du Christ — qui pourrait s'entendre en faveur des monothélites, est interprété très orthodoxement par S. Thomas. — (3) C'est peu croyable, car ils sont en opposition assez sérieuse sur divers points de la doctrine des anges. — (4) H. Koch le tient pour un ancien moine devenu évêque. On peut l'induire de sa compétence particulière sur la question de la profession monacale et des cérémonies pontificales. D'autre part, sa lettre à Démophile permet de croire que, s'il a été moine, il ne l'est plus. — (5) Tous les détails de sa vie, que volontiers il nous raconte, le représentent plutôt comme un habitant de l'Egypte que de la Grèce. Il dit qu'il était à Héliopolis avec Apollophane le jour de la mort du Sauveur et qu'il constata comme lui l'éclipse de soleil qui se produisit alors. Quand le même Apollophane le traite de parricide pour avoir manqué de piété filiale en se servant contre les Grecs de ce que lui avaient appris les Grecs, n'est-il pas vraisemblable que si Denis avait été athénien, Apollophane lui eût reproché de ce chef son ingratitude avec plus d'apparente raison ? Denis ailleurs dit : Voilà pourquoi les Grecs nomment le soleil ἥλιος. Grec, il serait assez naturel qu'il dise : nous. Il donne même à ἥλιος une étymologie assez singulière, le faisant venir de ἀολλῆς, qui lui-même vient de εἴλειν, rassembler. — (6) Il cite des traditions perses et babyloniennes. Lettre VII, § 2. Ses rapports avec le mystérieux Hiérothée et ce que l'on croit savoir de ce dernier qui, s'il a vraiment existé, pourrait être Etienne bar Sudaili, confirmeraient ses origines persanes. — (7) Panebrochus in *Ephemeridis Græco-Moschis* scribit *auctorem sibi videri et Judæis prognatum, natione Ægyptium, professione Monachum, disciplina Platonicum.* Et Joannes Bona, in I libro *Rerum liturgicarum*, c. 8 docet : *unum fortasse fuisse ex professoribus Platonicæ philosophiæ qui*

niennes (1), qu'il transpose en style orthodoxe et qui ont donc subi déjà une assez longue trituration de la pensée catholique. Il ne sait pas l'hébreu, car il dit : « Ceux qui sont experts en hébreu..., ceux qui savent l'hébreu.... (2) » Est-il hérétique ou catholique (3) ? Avait-il pris parti dans l'âpre discussion des doctrines alors en conflit ? Ce n'est point assurément une œuvre polémique. On ne saurait dire cependant qu'il ait écrit en dehors des préoccupations théologiques de son temps. Nous y verrions volontiers l'expression de la pensée d'un sage, à la fois chrétien et philosophe, plus préoccupé de concilier la foi et la philosophie et de développer ses croyances à l'aide des spéculations des maîtres que de se jeter dans la mêlée des partis, plus érudit qu'original, quelque professeur chrétien de philosophie platonicienne, comme le dit Jean Bona, ou mieux encore, comme nous chercherons à l'établir, un disciple peu reconnaissant de Plotin et de Proclus, qui s'essaie à retrouver dans les Ecritures la source et le fondement des doctrines de ses maîtres. D'autre part, l'attribution qu'il fait de son œuvre à Denis l'Aréopagite ne peut guère s'interpréter par une intention autre que celle d'apporter dans le débat l'autorité d'un grand nom et de la tradition apostolique ; et, s'il n'est pas impossible de supposer qu'il ait été successivement altéré par les hérétiques et les catholiques pour être tiré au parti de chacun, il n'est guère vraisemblable que dans l'œuvre composée par un anonyme quelconque, un faussaire soit venu introduire le nom de Denis et tous les détails étroitement incorporés au texte, qui s'y rapportent (4). La chose n'est pas impossible cependant. Le Nourry fait remarquer que les dédicaces à Timothée ne sont pas sûrement du véritable auteur. Les allusions à Denis l'Aréopagite, au moins dans les grands traités, ne sont pas à ce point nécessaires au développement des idées qu'elles ne puissent s'en détacher, et donc qu'elles n'aient pu y être introduites, et, dans ce cas, apparemment par les Sévériens, qui auraient pu également, comme on les en a accusés, altérer les doctrines pour faire témoigner l'auteur en leur faveur.

4. Mais si le nom et la personnalité de l'auteur des *Areopagitica* restent jusque-là obscurs et n'importent que relativement peu, il serait au moins intéressant de savoir à quelle époque l'œuvre a été composée. Mais là encore, si nous avons une date très sûre de leur apparition, nous sommes réduits pour l'époque de leur composition, à de simples hypothèses.

C'est au Concile de Constantinople, réuni par Justinien en 532 (5), et dont le compte rendu nous a été transmis par Innocent, évêque de Maronia, que les Sévériens ou Acéphales, secte des Eutychiens, les produisirent pour la première fois (6). D'abord

in schola alexandrina circa finem IV sæculi, vel initio V, sapientiæ laude floruerunt. MIGNE, *Patr. Gr.*, T. IV, col. 1.041.

(1) Il faut entendre par là les doctrines de Plotin et celles de son école, de Proclus en particulier, dont nous aurons à parler. — (2) *H. C.*, c. VII ; *H. E.*, c. IV. — (3) Cf. MIGNE, *Patr. Gr.*, IV, col. 60. — (4) Il est à remarquer cependant que si l'auteur se donne comme contemporain des apôtres et disciple de S. Paul, il ne dit nulle part expressément qu'il soit le converti de l'Aréopage et ne fait aucune allusion qui permette de l'identifier avec Denis d'Athènes. L'attribution de l'œuvre à l'Aréopagite est des Sévériens au concile de Constantinople. — (5) En 533, disent Bini, Le Nourry et Stiglmayr. — (6) Etaient-ils alors vraiment inédits et inconnus ? On ne saurait l'affirmer trop net. Le témoignage de Grégoire de Naziance, de Clément et Cyrille d'Alexandrie, de Jean Chrysostome, écartés comme insuffisants pour établir l'authenticité, parce que énoncés dans des œuvres

rejetés comme apocryphes par Hypathius, évêque d'Ephèse, ils entrèrent bientôt dans la littérature chrétienne avec attribution à S. Denis l'Aréopagite et à l'époque apostolique. Nous savons qu'au même siècle Jean de Scythopolis les commente (1), peut-être même Denis le Rhéteur et Germain de Constantinople. Au siècle suivant, le moine Maxime en fait des scholies célèbres, et le pape Martin Ier les cite au Concile de Rome contre les hérétiques parmi les œuvres des autres Pères. A partir de cette date (649), ils font définitivemnt partie de la littérature ecclésiastique. Mais il est vraisemblable qu'ils n'avaient pas été composés uniquement en vue du Concile de Constantinople et qu'ils avaient dû vivre une vie un peu obscure sans doute, mais déjà active, car si Hypathius les rejette sur l'heure, les ignorant sans doute jusqu'à ce moment, on ne voit pas que l'opposition orthodoxe se soit maintenue longtemps, soit qu'ils aient déjà trouvé des répondants, soit que leur contenu ait rassuré l'orthodoxie.

On est par contre plus incertain pour leur assigner une date de composition tant soit peu précise. En dehors des partisans de l'authenticité qui les attribuent à la fin du Ier siècle ou au commencement du second, entre 90 et 120, on peut, d'après divers critiques, déterminer cinq dates approchantes de leur composition. Ces dates ou périodes vont de la fin du IIe siècle jusqu'au commencement du VIe et comprennent chacune un quart ou même un demi-siècle de durée. Les raisons des critiques, naturellement très diverses, sont, à défaut des témoignages du dehors, tirées de l'examen des idées émises par le Pseudo-Denis, mais surtout des relations que chaque catégorie de critiques prétend découvrir entre ces idées et le développement de telle ou telle doctrine antérieure, contemporaine ou postérieure. Elles tiennent donc surtout aux conceptions propres des critiques, et aucune n'est absolument convaincante, car, si les influences signalées entre ces doctrines ne sont pas toujours niables, il reste incertain, sinon impossible, de déterminer laquelle des deux doctrines, de Denis ou de celle qu'on lui apparente, fut émise la première.

D'après Stiglmayr, Kanaltis fait remonter la composition de l'œuvre dionysienne à l'époque de Philon, et Skworzow, au temps d'Origène. Cette première attribution est assez invraisemblable, car, dit Ueberweg-Heine, il serait contraire au développement général de la pensée chrétienne de remonter plus haut que la deuxième moitié du IVe siècle, et l'on n'y peut trouver qu'une apparence de fondement historique. D'autre part on y constate avec évidence en même temps que l'influence de Plotin, celle des membres de son école, en particulier de Jamblique et de Proclus.

Une autre attribution présente quelque apparence de raison, qui fixe la date de composition au IVe siècle, vers 350. Cette se-

peu authentiques ou ne mentionnant que trop vaguement Denis, gardent cependant une certaine valeur de probabilité pour attester que, à l'époque où ils furent émis, cette œuvre existait peut-être déjà, et peut-être attribuée déjà à Denis l'Aréopagite. Sa réception par les catholiques, qui l'ont d'abord rejetée, prouve qu'on a dû s'enquérir et lui trouver quelques fondements. Stiglmayr l'admettrait volontiers. Ueberweg les fait apparaître vers 500. Nous avons dit aussi que, d'après Koch, André de Césarée le cite entre 515 et 520.

(1) Le commentaire de Jean de Scythopolis pourrait même avoir été composé avant leur apparition authentique, au début du VIe siècle. Mais ni Anastase le Bibliothécaire, qui témoigne en faveur de Jean de Scythopolis, ni Anathase le Sinaïte, qui prête un commentaire de Denis l'Aréopagite à Denis le Rhéteur, ne sont des auteurs qui méritent pleine confiance.

conde opinion a deux catégories de défenseurs : un groupe de critiques allemands, Hipler, Nirschl, Pruner, Drœseke, Möller, Langen, etc., dont Stiglmayr expose les arguments, tirés des rapports des doctrines dionysiennes avec les erreurs et les hérésies de cette même époque, de Macédonius et surtout d'Apollinaire (1). C'est du reste l'accusation que lança contre les *Areopagitica*, dès leur apparition, au Concile même de Constantinople, Hypathius d'Ephèse, leur reprochant ou de n'être pas authentiques, ou d'avoir été falsifiés par les Apollinaristes. Certains, entr'autres Guillaume Cavé, les attribuent même à Apollinaire ou à Didyme, écrivain du IV[e] siècle (2), à cause de certains textes où l'on croit découvrir des arguments en faveur des erreurs apollinaristes. Mais déjà Maxime au VII[e] *siècle*, de Rubeis, au XVIII[e] siècle, dans les *Vindiciæ Operum Areopagiticorum* (3), et Lanssel, dans sa *Dissertatio Apologetica*, ont montré que les textes visés ne sont en rien suspects et que leur auteur ne saurait être un apollinariste. Il faut rattacher à ce second groupe l'historien Veyssère Lacroze, qui place l'œuvre du Pseudo-Denis au commencement du V[e] siècle, vers 409, la fait publier par Théophile d'Alexandrie († 412), et, sur la foi de Libérat, en attribue une mention à Cyrille d'Alexandrie († 444). Il lui prête d'avoir atténué l'erreur d'Apollinaire et préparé celle d'Eutychès et lui attribue comme auteur Pierre le Foulon ou Synésius de Ptolémaïs (4).

Une troisième opinion, dont les arguments sont fondés sur le développement des idées théologiques discutées dans les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, fait de l'œuvre une sorte de préface à ces conciles, alors que pour d'autres elle ne fait qu'enregistrer leurs résultats. Les premiers la placent en conséquence au commencement du V[e] siècle, dans le second quart, entre 430 et 450. Ainsi Morin la veut composée avant le concile de Chalcédoine (451) et avant le développement de l'erreur d'Eutychès (5) ; Lannoy, au temps du premier concile d'Ephèse (431) (6). Erasme, à l'époque de S. Augustin († 431) (7) ; Le Nourry, volontiers la situerait entre les deux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine (431-451) (8).

Une quatrième opinion lui assigne la 2[e] moitié du V[e] siècle. Les uns, pour des raisons semblables à celles qui viennent d'être exposées, sont d'avis que les doctrines du Pseudo-Denis sont dans un étroit rapport avec les discussions théologiques soulevées dans les deux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, à tel point même que, pour eux, elles en expriment les résultats, car par leur précision elles supposent que ces deux conciles ont déjà eu lieu, et que, par conséquent, elles n'ont pu être formulées qu'après 451. D'autres, pour des raisons, il est vrai, toutes différentes, arrivent à la même conclusion. Ce sont en général les critiques allemands. Frappés de leur affinité avec les doctrines plotiniennes et celles surtout de Proclus, dont Koch en particulier a minutieusement noté divers points par où elles se rencontrent (9), ils déclarent que l'influence

(1) D'après Fabricius, Stillingflectus suppose qu'ils ont été falsifiés par les Apollinaristes et que leur auteur est Denis, disciple d'Apollinaire, qui les a constitués des écrits de Plotin, Porphyre, Jamblique et autres platoniciens et dédiés à un Timothée, disciple d'Apollinaire. — (2) MIGNE, *Patr. G.*, III, 48. — (3) MIGNE, IV, 1029-30. — (4) MIGNE, IV, 1038-43. — (5) MIGNE, III, 47, 62. — (6) MIGNE, III, 47. — (7) *Ibid.* — (8) MIGNE, III, 50 ; IV, 1041. — (9) Il a, il est vrai, sauf pour ce qui concerne les états mystiques, plutôt contrôlé des points de détail, des similitudes de textes ou d'expressions, que comparé les caractères essentiels des deux doctrines.

de Proclus sur les œuvres de Denis est incontestable (1), et, Proclus étant mort en 485, et son livre *De malorum subsistentia* dont Denis reproduit dans les *Noms Divins* un long extrait (2), étant de 440, il est impossible de situer avant cette date l'œuvre de Denis qui a dû vraisemblablement être composée vers la fin du siècle, autour de 500, pas plus tard, semble-t-il, puisque divers témoignages à cette date y font allusion, que Jean de Scythopolis a dû la commenter vers 518 (3) et qu'elle devait avoir une certaine notoriété au moment de sa production par les Sévériens. C'est en outre de celle de Koch, l'opinion de la Iarhbuch, de Ueberweg-Heine, Alzog, Funck, Hoffner, B. Schmid, Christ, Mayer, Delistch, Frottingham, etc.

Il nous faut noter enfin, quoi qu'elle paraisse moins vraisemblable, une dernière opinion qui, avec Quesnel, Brucker, Dallée, Oudin, Lequiem, etc. (4), reculerait la date de composition jusqu'entre 500 et 520 et en ferait l'œuvre des Sévériens, parce qu'ils y voient la trace, incontestable à leur avis, des erreurs dérivées d'Eutychès et des Monophysites. De Rubeis les réfute longuement et établit qu'aucun des passages incriminés n'est suspect de monophysisme ou de monothélisme (5).

Pour se retrouver dans cette multitude d'opinions qui dispersent sur quatre siècles l'œuvre du Pseudo-Denis, et se faire à soi-même un jugement qui ait une apparence de fondement, à défaut d'une étude philologique sérieuse, infiniment désirable et qui, par les particularités de la langue du Pseudo-Denis, pourrait fournir de précieux renseignements (6), il est bon d'observer que les deux principes de discernement, à peu près exclusivement employés, sont, d'une part les rapports que l'œuvre soutient avec les doctrines alexandrines et plus spécialement avec celles de Proclus, et d'autre part sa place dans le mouvement des idées chrétiennes et dans la discussion des dogmes et erreurs du v[e] siècle en particulier. Sans nier certes que l'auteur soit au courant des débats théologiques de son époque et que même il en ait enregistré les résultats acquis dans les Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, nous ne croyons pas cependant qu'il fasse figure de polémiste, et c'est même en passant seulement qu'il touche aux dogmes en discussion, au moins dans

(1) Il est bon d'observer que les critiques allemands se fondent, pour déterminer la date de composition des *Areopagitica*, plutôt sur leurs rapports avec la philosophie plotinienne, et leur ont assigné d'abord l'époque de Plotin, puis celle de Proclus. Les écrivains ecclésiastiques français les situent plus volontiers dans le mouvement des idées chrétiennes et la discussion des dogmes et erreurs du v[e] siècle, et les rattachent à l'époque où se produisit l'hérésie dont ils croient retrouver la trace ou la réfutation dans Denis. Sans nier leur incontestable filiation avec les doctrines alexandrines, il nous semble difficile d'y voir une œuvre de pure spéculation philosophique, étrangère aux grandes luttes d'idées qui se livrèrent pour la détermination du dogme chrétien aux III[e], IV[e] et V[e] siècles. Il faudrait, pour cela, s'hypnotiser sur quelques chapitres des *Noms Divins* et ignorer tout le reste de l'œuvre de Denis. — (2) Pour la Iahrbuch — 1895, 2 Hefte, 5.253 ff. — les *Noms Divins* ne seraient qu'une compilation ou une dilution du *De malorum subsistentia* de Proclus et lui seraient par conséquent postérieurs. Mais ceci suppose tranchée la question de l'antériorité de Proclus sur le Pseudo-Denis. Il y a certainement entre les deux œuvres un air de famille ; mais il est moins facile de déterminer laquelle a influé sur l'autre. Du reste, étant donné les proportions anormales que prend, dans les *Noms Divins*, la question de l'origine et de la nature du mal, il ne serait pas invraisemblable d'y voir une interpolation. — (3) MIGNE, IV, 1.032. — (4) MIGNE, III, 62 ; IV, 1.041-2. — (5) *Ibid.*, 1.038-41-58-59. — (6) Ce travail, sinon de linguistique proprement dite, au moins de terminologie, a été fait en partie par Koch, qui a démontré que nombre d'expressions et des plus caractéristiques, de formes, de tournures employées par Denis, l'ont été avant lui par les diverses écoles philosophiques, et en particulier par Proclus.

les livres qui nous en restent, sauf la très courte quatrième lettre à Caius où il définit l'opération théandrique du Christ. Pour la Trinité, il se contente d'affirmer l'identité de l'essence divine et la distinction originelle des personnes, leur circuminsession et l'attribution commune aux trois personnes de toute l'œuvre créatrice (1). Encore pourrait-on, en ce qu'il dit, trouver une opposition aux doctrines de Proclus plutôt qu'aux hérésies proprement dites de l'époque. Quant à ce qui est du Christ, il énonce seulement qu'il possède vraiment dans l'unité de sa personne les deux natures humaine et divine ; il affirme, il est vrai, le caractère théandrique de son opération ; mais, et c'est là le point délicat qui le fit sans doute attirer à eux par les Acéphales, on ne voit pas bien clairement qu'il admette les opérations propres à chaque nature (2).

Il semble par contre plus fondé de chercher une détermination dans l'incontestable parenté des doctrines dionysiennes et alexandrines, avec celles de Proclus surtout, ce qui permettrait de fixer une date relativement précise, car elle ne sortirait guère des vingt-cinq dernières années du ve siècle, Proclus étant mort en 486 et l'œuvre de Denis ayant été manifestée en 532. Certains tiennent pour incontestable la postériorité de Denis par rapport à Proclus, parce qu'ils considèrent son exposé de la doctrine du mal dans les *Noms Divins* — ch. IV, § 18 à la fin — comme un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus. L'argument ne nous semble pas décisif, parce que volontiers nous croirions à une interpolation. Il serait plus sûr de confronter les points principaux de doctrine manifestement communs à Proclus et au Pseudo-Denis. Ce ne serait pas sans doute encore trancher définitivement la question, puisqu'il pourrait rester que Proclus ait emprunté à Denis, et ce que nous savons de son érudition et de son éclectisme ne s'y opposerait assurément pas. Mais la haute valeur philosophique et la renommée de Proclus comparée au silence qui a pesé sur le Pseudo-Denis jusqu'au VIe siècle ne laisse à l'antériorité de ce dernier qu'une infime probabilité. La tendance même très manifeste d'adapter les doctrines alexandrines à l'explication du dogme chrétien, au besoin même d'en rechercher l'équivalent dans les Ecritures est encore une indication que ce ne sont pas là des conceptions originales de la part de qui en tente ainsi l'utilisation.

Bien plus, ce que nous savons de la doctrine de Denis nous apparaît comme une illustration et comme un complément de celle de Proclus. Ainsi Proclus admet, sans s'y attarder, il est vrai, l'existence des anges, intermédiaires spirituels entre Dieu et le monde visible. Denis en expose magnifiquement la hiérarchie conformément aux principes de Proclus. Proclus pose en principe que le monde sensible est la transparence de l'invisible, et sur ce principe, Denis appuie sa théorie et ses développements du symbolisme. Proclus encore énonce que Dieu, tout incompréhensible et inaccessible qu'il soit, se reflète dans le monde, et que les perfections du monde permettent de connaître en quelque chose Dieu manifesté en elles. Le traité des Noms Divins, comme la théologie mystique et la théologie symbolique disparue, illustre ce principe, en exposant comment Dieu peut être nommé et com-

(1) *H. C.*, ch. VII, § 4 ; *N. D.*, ch. I, § 5 ; ch. II, § 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 : ch. XIII, § 3 ; *T. M*, ch. III. — (2) *H. E.*, ch. III, § 11. 12 ; ch. IV, § 10 ; *N. D.*, ch. I, § 4 ; ch. II, § 3, 6, 9, 10 ; *N. D.*, ch. XI, § 5 ; *T. M.*, ch. III ; 4e Ep. à C.

ment les principes de l'être et les genres ou éléments de l'essence peuvent s'énoncer de Dieu. Denis même en augmente le nombre (1).

Toutefois, et comme si tout était fait pour dérouter dans cet énigmatique auteur, non seulement le Pseudo-Denis ne parle jamais de Proclus ni de n'importe quel autre philosophe dont il reproduit les doctrines ; c'est même à peine si par le nom obscur de Clément, jeté en passant, il avoue qu'il est au courant des doctrines philosophiques de son époque ; mais il s'applique avec une sorte de soin jaloux à nous dérouter, à nous faire croire que les doctrines qu'il enseigne sont exclusivement puisées dans l'Ecriture. Nombreux sont les cas où, après avoir formulé un principe ou un point quelconque de son enseignement qui manifestement décèle une origine alexandrine, il l'appuie aussitôt d'un texte de l'Ecriture, ou plutôt cherche à nous démontrer que la révélation est l'unique source où il a puisé. C'est du reste ce qu'il énonce formellement en tête de chacun de ses grands traités : « Toute grâce excellente, tout don parfait, dit-il, dans le 1er chapitre de la *Hiérarchie Céleste*, vient d'en haut et descend du Père des lumières. » Ainsi et plus nettement dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, et mieux encore au début des *Noms Divins* : « Ici encore revenons à la règle tracée par les Ecritures : n'appuyons pas ce que nous affirmons de Dieu sur les paroles persuasives de la sagesse humaine, mais bien sur cette science forte que le Ciel a inspirée à nos maîtres. » C'est ainsi que, quand il veut affirmer l'ineffabilité de Dieu et l'incapacité radicale où nous sommes de le comprendre, ce n'est pas à Proclus ni à Plotin qu'il demande de démontrer son dire, mais à S. Paul (2). De même, quand il pose ce principe fondamental de la doctrine de Proclus que de Dieu l'affirmation n'est vraie qu'en partie, tandis que la négation est absolue. C'est aussi la théologie, et non Proclus, qui applique à Dieu toutes les dénominations tirées des choses créées (3). La théorie des intermédiaires devient une loi générale établie par la bonté céleste (4). Même l'existence des idées dans la pensée divine est un enseiguement de l'Ecriture (5). Et, quand il parle le langage même de Proclus, disant que l'entendement divin pénètre toutes choses par une vue transcendante et puise dans la cause universelle la science des êtres qui ne sont pas encore, il n'ose trop l'assurer, mais il avance cependant que c'est sans doute ce que l'Ecriture a voulu enseigner, quand elle dit que Dieu connaît les réalités antérieures à leur production (6).

Et cela est vrai sans doute le plus souvent ; mais il est bien clair aussi qu'il n'est facile de l'y voir que parce que déjà la doctrine a été formulée ailleurs et que les yeux qui l'y découvrent se sont éclairés à d'autres lumières. Et la question se pose d'elle-même : A quel mobile a pu obéir le Pseudo-Denis, s'il est bien vrai, comme il semble, qu'il se soit formé à l'école de Proclus, en cherchant à nous tromper sur les véritables sources de sa science ? Sans doute, pour soutenir le personnage pour lequel il se donnait, et il y réussira à tel point qu'il va dérouter même ses contempo-

(1) Pour Proclus, Cf. J. SIMON, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, t. II, p. 521-2. DENIS, *Noms Divins*, ch. v et ssq. — C'est à cette étude de Jules Simon que nous emprunterons l'exposé des doctrines de Proclus et de Plotin. Pour Denis, nous nous servirons de la traduction de Darboy, confrontée avec le texte grec de Migne et de Lanssel. — (2) *H. C.*, ch. II, § 3 ; *N. D.*, ch. I, § 1, 2 ; ch. VII, § 1. — (3) *N. D.*, ch. I, § 6. — (4) *Ibid.*, ch. VIII, § 2. — (5) *N. D.*, ch. V, § 9. — (5) *Ibid.*, ch. VII, § 1.

rains, pour qui cependant la supercherie devait être patente. Mais encore, quel but poursuit-il à se maquiller ainsi ? Il connaît incontestablement sa Bible aussi bien que sa philosophie. Sans doute, formé à celle-ci d'abord, puis venu à celle-là, il a cru la rendre plus vénérable en lui faisant honneur des recherches de la pensée profane, et c'est apparemment pour être plus assuré de réaliser ses intentions, qu'il s'est lui-même vieilli de plusieurs siècles, pour attester mieux que la philosophie était, par rapport à la révélation, non pas la source, mais le ruisseau. Ou bien, dans son rêve mystique, a-t-il cru qu'en frappant la raison d'impuissance, et en montrant que tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons par grâce seulement, et par révélation, a-t-il cru par là montrer mieux les tendresses ineffables de l'amour divin et la nécessité pour nous de nous jeter éperdûment dans l'ardeur extatique ? Il est fort douteux qu'on pénètre jamais le secret du mystérieux auteur. Mais montrons par quelques précisions combien sa pensée est proche de celle de Proclus (1).

Il faut remarquer que, si les points de contact sont relativement peu nombreux, ou plutôt portent presque exclusivement sur Dieu, sa nature, la création, le monde et ses rapports avec Dieu, c'est que le plus grand nombre des œuvres de Denis nous manquent, qui embrassaient l'enseignement philosophique à peu près complet ; on peut donc penser qu'il en est pour l'ensemble de la doctrine comme pour les points précis qu'il est possible de comparer. Au surplus, les amorces de théorie dans les œuvres restantes autorisent plus qu'une hypothèse.

C'est sur la nature de Dieu, avons-nous dit, que l'affinité des doctrines est le plus apparente. Et d'abord sur la possibilité et le degré de sa connaissance. Pour Plotin et pour Proclus, Dieu est le premier, le parfait transcendant à son œuvre, incompréhensible pour nous et ineffable, dont nous ne pouvons affirmer rien de ce que nous sommes et de ce que nous savons, car tout ce qui est dans le monde est contingent, périssable, multiple, mobile, divisé, et toute parole humaine aussi est multiple, finie, incomplète par la caducité de la pensée humaine et des objets que la pensée perçoit et qu'elle exprime. Nous ne pouvons donc ni le comprendre, ni le nommer, ni à plus forte raison le décrire. Son incompréhensibilité est tout ce que nous en pouvons connaître, et de lui seules les négations sont absolument vraies.

Mais, si Plotin, par crainte d'engager trop l'unité dans le multiple, et le parfait dans le mobile et le contingent, n'a précisé bien que cet aspect de la divinité, Proclus, considérant l'activité et la causalité comme une perfection absolue, les a attribuées à Dieu, et, par la théorie des émanations, il a fait sortir le multiple de l'un lui-même, et surtout, par la théorie de la représentation éminente, il a démontré que Dieu est tout être et toute intelligence, qu'il est parfaitement tout ce que le monde est imparfaitement, car il n'y a rien dans l'effet qui ne soit d'une façon égale ou supérieure dans la cause. Et donc Dieu à la fois est et il n'est pas ; il n'est rien et il est tout ; il est l'être et il n'est pas l'être ; il est la bonté et il n'est pas la bonté. Il est tout ce que nous sommes, et il n'est pas

(1) Nous empruntons les renseignements nécessaires à cette comparaison, à l'*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, de Jules Simon, pour ce qui est des doctrines de Proclus et de Plotin, et, pour les textes de Denis, à la traduction de ses œuvres par Darboy.

ce que nous sommes, ou il l'est autrement que nous ne le sommes. Affirmations et négations de lui sont vraies, mais surtout les négations. Nous ne savons donc pas tout de lui, mais nous en savons quelque chose. Son infinité reste incompréhensible, mais son existence est manifeste, et si la raison ne peut le comprendre, il est accessible à l'extase.

Cette double conception de la divinité, qui n'implique, du reste, en rien contradiction, est exactement celle que Denis expose dans les *Noms Divins*.

L'infini dans son excellence reste supérieur à tous les êtres ; l'unité suréminente échappe nécessairement à toute conception ; nulle pensée ne peut l'atteindre, et nulle parole n'exprime cet inexprimable bien ; unité mère de toute autre unité, nature suprême, intelligence incompréhensible, parole inénarrable, sans raison, sans entendement, sans nom ; elle n'existe point à la façon des autres existences ; auteur de toutes choses, cependant elle n'est pas, parce qu'elle surpasse tout ce qui est (1). Dans les choses divines, l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie (2). On ne doit énoncer de Dieu ni affirmation, ni négation absolue (3). Mais si Dieu excède toute parole, tout savoir, tout entendement, toute substance, parce qu'il saisit, embrasse, étreint et pénètre éternellement toutes choses, s'il est absolument incompréhensible..... si l'on ne peut le nommer, le décrire, l'atteindre par l'intelligence, le connaître, comment donc avons-nous promis un traité des Noms Divins, quand il est démontré que l'être suprême n'a pas de nom et qu'il est au-dessus de tout nom (4) ? Si l'on nie qu'il y ait en Dieu intelligence et sensibilité, ce n'est pas que ces qualités lui manquent, c'est qu'il les possède sous une forme plus éminente (5). Quelle que soit en elle-même sa nature supra-substantielle et sa bonté immense, quiconque honore cette vérité qui dépasse toute vérité, ne la nommera pas raison, puissance, entendement, mais il la représentera comme surpassant d'une façon incomparable tout ce qui est habitude, mouvement, vie.... toutes choses enfin.... C'est d'après cette double idée que les théologiens disent qu'on ne saurait nommer Dieu, et pourtant lui appliquent tous les noms (6). Mais que personne n'ait la présomption de rien dire, même de rien penser, touchant la suressentielle et mystérieuse nature de Dieu, que ce qui nous en a été manifesté d'en haut par les saints oracles (7), ou ce que nous en avons étudié, comme veut la tradition, par une faculté supérieure à toute opération intellectuelle (8).

Mais ce Dieu, avant de se manifester dans le monde en formes imparfaites, se développe d'abord en lui-même en trois hypostases. Il y a, pour ainsi dire, plus d'une nature dans la nature unique de Dieu : il y a le Dieu en soi, dans le dernier sanctuaire de la divinité, et le Dieu de la création, le Dieu-Providence, le Dieu-roi, le Dieu vivant. Quelle est, après l'unité, la forme la plus accomplie de la perfection ? C'est l'Esprit, et l'Ame, au-dessous de l'Esprit. Le Dieu de Proclus, semblable à celui de Plotin par son unité et sa triplicité, par les attributs et les hiérarchies de ses hypostases, est un seul Dieu en trois termes : l'Un ou le Père, l'Esprit et l'Ame.

(1) Cf. DARBOY, *N. D.*, ch. I, § 1 ; ch. V, § 1 ; ch. VII, § 2 ; ch. XIII, § 3. — (2) *H. C.*, ch. II, § 3 ; *N. D.*, ch. IX, § 1 ; ch. XIII, § 3 ; *T. M.*, ch. II. — (3) *T. M.*, ch. V. — (4) *N. D.*, ch. I, § 5. — (5) *Ibid.*, ch. VII, § 2 ; ch. IV, § 7 ; ch. V, § 4 ; ch. VI, § 3 ; ch. VII, § 2 ; ch. VIII, § 2 ; ch. IX, § 4 ; ch. XI, § 6 ; ch. XIII, § 3. — (6) *Ibid.*, ch. I, § 5, 6, 7. — (7) *Ibid.*, ch. I, § 1 ; ch. II, § 7. — (8) *Ibid.*, ch. II, § 7

Au-dessous de l'Unité, qui est Dieu par excellence, dans le sein de la substance divine, par une émanation nécessaire, coexiste éternellement avec Dieu la seconde hypostase, inférieure à Dieu et à lui seul, aussi voisine que possible de la perfection absolue. C·st ·οῦς, et l'être par conséquent, car l'intelligence n'est que la forme la plus accomplie de l'être.

La troisième hypostase de la Trinité, c'est l'Ame, intermédiaire entre l'intelligence immuable et la nature mobile, pas assez dégénérée de Di u pour être en dehors du divin, mais possédant déjà la multiplicité et le mouvement, indivisible dans sa nature et divisible dans ses opérations.

La théorie de Denis sur la Trinité est moins achevée, parce que nous n'avons plus son livre des *Institutions théologiques* (1), où il l'exposait , et sans doute nous pouvons croire que, tout en maintenant les principes essentiels des hypostases de l'alexandrinisme, il les adaptait, par quelques retouches d'importance, au dogme chrétien. L'opposition à la conception trinitaire de Proclus est même ici assez apparente et n'en accuse que mieux du reste sa date postérieure. Proclus en effet, comme Plotin, tout en plaçant les deux hypostases de l'Esprit et de l'Ame dans l'unité de la substance du Premier, les avait constitués par rapport à celui-ci, dans un état d'infériorité, les mettant en relation plus étroite avec le monde, alors que le Premier restait dans son inaccessible et solitaire Unité. Denis sans doute proclame la trinité des personnes et leur distinction par relation d'origine (2), mais c'est leur unité surtout qu'il affirme sans cesse (3), et leur circuminsession (4) et surtout leur action commune dans l'œuvre de la création (5) ; la théologie, considérant la Trinité comme unique cause de tout, la désigne sous le nom d'Unité ; et elle enseigne qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père, un seul Seigneur Jésus-Christ, un seul et même Esprit-Saint, dans la simplicité ineffable d'une même unité, où toutes choses préexistent merveilleusement et sont rassemblées et unies sans division (6).

En somme, si, négligeant la terminologie et les oppositions apparentes de pensée, on cherche à dégager la différence profonde entre les deux conceptions, alexandrine et théologique, sur la Trinité, il semble que, pour réaliser la conciliation de l'un et du multiple, de l'identique et du divers, qui fut leur grande préoccupation, Plotin et Proclus ont surtout cherché la transition en Dieu même, ou plus exactement dans les hypostases divines. Le Premier, l'Un, est seul vraiment inaccessible, sans mélange de pluralité et de diversité, seul absolument Dieu. Après lui, des autres hypostases au fini, il n'y a plus que des différences de degrés, si espacés, si différents que soient ces degrés. Dans la conception théologique au contraire, la Trinité contient déjà sans doute les linéaments du multiple et comme les germes de l'imparfait ; mais, s'il y a distinction des personnes, il y a communication absolue et parfaite de tous les attributs divins. Le passage à la pluralité et à la diversité ne se produit vraiment qu'avec la procession des

(1) Il n'est pas jusqu'au titre qui ne soit le même dans les deux auteurs : Proclus a sa Στοιχείωσις Θεολογική, et Denis a un de ses traités perdus intitulé : *Institutions Théologiques* : Ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι. — (2) *N. D.*, ch. II. § 3, 5, 6, 7, 8. *T. M.*, ch. III. — (3) *N. D.*, ch. I. § 5 ; ch. II. § 1. 3, 4, 7 ; ch. XIII. § 3. *T. M.*, ch. III. — (4) *N. D*, ch. II, § 4. — (5) *Ibid.* Tout le ch. II. — (6) *Ibid.*, ch. XIII, § 3.

créatures ; pour Plotin et Proclus, il a lieu dès la procession des hypostases. Le vrai Dieu de Plotin, c'est le Premier. Le νοῦς et l'Ame du monde ne sont que des intermédiaires nécessaires pour expliquer le multiple de la création. Pour Denis, la divinité comprend indissolublement toute la procession trinitaire qui s'épanche dans le créé, après s'être complétée en elle-même. Mais il faut convenir que si, dans la pensée chrétienne, l'idée de Dieu résulte plus pure et plus logique, encore que chez Plotin elle soit singulièrement élevée et hautaine, par contre l'explication du multiple et du divers est moins satisfaisante ; car, plus on oppose unité et multiplicité, fini et infini, plus la conciliation devient difficile. Il est vrai que, à les rapprocher trop, d'autres difficultés, que les alexandrins n'ont pas toutes évitées, surgissent.

Les deux conceptions se rencontrent au moins en ceci qu'elles ont admis comme principe de la conciliation des deux termes extrêmes l'existence en Dieu d'idées représentatives du monde créé. C'est même à ce sujet que Denis reproche au philosophe Clément de n'avoir considéré, comme exemplaires des choses, que ce qui se conçoit de plus noble dans les créatures, c'est-à-dire les universaux, au sens aristotélicien. Or, dit Denis, nous nommons types ou exemplaires les raisons créatrices des choses et qui préexistent dans la simplicité de l'essence divine (1) : tout préexistait en lui dans le mystère d'une simplicité transcendante qui exclut toute dualité (2). Ce n'est pas très explicite sans doute.

Faut-il rattacher à la théorie des idées en Dieu, ou déjà, à celle de la création, l'existence — plus accusée chez Denis — des ὑπέροντα, de ces participations qui sont le fond des diverses substances, et qui puisent elles-mêmes leur réalité dans la participation de l'être nécessaire qui est l'essence et la durée de toutes choses (3) ? On pourrait, au premier abord, les confondre avec les essences ou universaux d'Aristote : mais S. Thomas lui-même, qui pourtant avait cru retrouver d'abord chez Denis l'influence aristotélicienne, convient que c'est là une conception platonicienne (4). Ce sont, pour Denis, des sortes de prototypes : l'être en soi, la vie en soi, la sagesse en soi, etc. (5), les têtes de chaque ligne de perfections, les premières communications d'être de l'Etre premier qui, « possédant en soi de toute éternité, l'excellence et la plénitude de l'être, a produit d'abord ce que j'ai nommé participation de l'être, et ensuite, par elle, il a créé tout ce qui existe, à quelque degré que ce soit » (6). Manifestement, elles sont inspirées des Idées séparées de Platon, plus encore peut-être du χωριστόν de Plotin, chez qui on trouve en même temps que l'existence des idées des choses en Dieu, des affirmations contradictoires ou confuses qu'elles ne sont pas hors de Dieu, qu'elles sont des modes de sa substance, et aussi qu'elles sont des êtres, des essences à réalité formelle et à existence concrète. La pensée de Denis n'est pas plus précise : et, quand il répond à Timothée « qui lui avait écrit à dessein de savoir ce qu'il entendait par l'être en soi, la vie en soi, la sagesse en soi », il expose sans doute avec netteté que Dieu est transcendant à ces ὑπεροντα, qu'il est le principe, la subs-

(1) *Ibid.*, ch. v. § 9. — (2) *Ibid.*, ch. v. § 9 — (3) *Ibid.*, ch. v. § 5 — (4) Nous savons qu'il entend par là la philosophie dérivée ou inspirée des doctrines de Platon, représentées surtout par l'alexandrinisme, et surtout par Plotin et son école. — (5) *N. D.*, ch. xi, § 6. — (6) *N. D.*, ch. v, § 5. — De même ch. vi. § 2 : Dieu produit d'abord le principe essentiel de toute vie créée, puis toutes choses vivantes... Et Ep. ii à C.

tance, la cause qui a créé toutes choses, même l'être en soi (1). Il dit même, encore que son affirmation ne soit pas précise, que les choses n'ont pas pour principes et pour causes productrices ces êtres doués d'une existence propre que quelques-uns (2) ont nommés faussement les dieux et les créateurs du monde (3) ; ce qui était plus particulièrement la conception gnostique, soutenue encore au temps de S. Thomas, par la philosophie arabe. Mais, s'il affirme que l'être en soi, la vie en soi, la divinité en soi existent en Dieu comme les autres idées divines, et en même temps sont participées par les êtres finis, on ne voit pas clairement qu'il leur attribue une existence propre séparée, distincte et de leur existence en Dieu et de leur participation par les choses individuelles (4).

Quoi qu'il en soit de leur nature et de leur condition, les ὑπερὀντα sont le premier degré de la production des êtres, le premier pas vers la création, le passage nécessaire de l'unité primaire à la multiplicité concrète des choses. C'est ici surtout que l'adaptation des doctrines alexandrines aux dogmes chrétiens est apparente chez Denis. Pour Proclus, c'est, malgré quelques expressions ambigües, la nécessité qui fait, de toute éternité, jaillir le multiple de l'un, le divers de l'identique, le monde du sein de Dieu. Dieu crée, dit Proclus, par cela seul qu'il pense. Dieu ne peut pas plus être sans le monde que le monde sans Dieu. Pour Denis, c'est l'amour qui épanche sa plénitude. La bonté est l'essence même de Dieu, et, par cela même qu'il est bon, substantiellement et par nature, il répand la bonté sur tous les êtres (5). C'est par là que sont produites les natures,...... par là qu'elles subsistent et possèdent une vie éternelle (6). C'est par amour que Dieu est sorti de lui-même (7). Mais peut-être la différence est-elle plus apparente que réelle ; car cet amour extatique — *propter amorem Deus passus est extasim* — est à ce point impérieux qu'il semble une exigence et une loi de la fécondité divine, inéluctable autant que la nécessité posée par Proclus. On peut en effet attribuer à la création une triple cause, dont aucune n'écarte absolument la nécessité. Dieu peut créer pour prendre conscience de ses idées, qui ne sont distinctes, comme S. Thomas lui-même le dit, que quand il les pose réalisées hors de lui-même. Ce serait alors une nécessité de l'intelligence qui résulte de l'infini d'être, puisque l'intelligence est l'être qui nécessairement se connaît. Il peut créer pour épancher sa plénitude d'être, comme le germe qui éclot au printemps, comme le bourgeon qui éclate, comme la fleur qui s'entr'ouvre et répand son parfum, sa couleur, sa beauté. C'est là une nécessité d'amour, consécutive à l'infini de perfection. Il peut enfin créer pour actualiser sa puissance, et c'est la nécessité de l'action. Les trois modes ne sont au reste que des déterminations variées de l'infini. Tous trois supposent que Dieu n'est pas achevé en lui-même, qu'il se parfait en ce que nous nommons le fini, qui

(1) *N. D.*, ch. XI, § 6. — (2) Faut-il voir là une attaque contre Proclus, ou contre les gnostiques, ou seulement contre le paganisme en général ? — (3) *N. D.*, ch. XI. § 6. — (4) Nous disons que l'être en soi, la vie en soi, la divinité en soi, si l'on considère ces choses en Dieu, et comme principes et sous le rapport de la causalité, sont l'unique et souverain principe, l'unique et souveraine cause de tout. Si on les considère comme participées par les êtres finis, et comme perfections que l'incommunicable essence de Dieu leur transmet, elles sont la production même de l'être, de la vie, de la déification. *N. D.*, ch. XI, § 6. — (5) *Ibid.*, ch. IV, § 1. — (6) *Ibid.* — (7) *Ibid.*, ch., II et IV.

n'est ainsi que la floraison et l'épanouissement de l'infini. A ces trois modes nécessaires, S. Thomas et le dogme chrétien opposent celui de la création libre.

Cette différence posée, le monde se développe hors de Dieu, suivant le même rythme, dans les deux philosophies de Proclus et de Denis. Sa production n'est pas pour Dieu une imperfection, mais une manifestation de son activité que la procession trinitaire n'a pas épuisée. C'est sur le modèle des idées divines contenues dans le *Paradigme* ou dans le νοῦς que, pour Plotin, l'Ame du monde produit l'univers. Pour Proclus, le νοῦς lui-même, ou le *Démiurge*, produit par émanation l'Ame du monde, et, après elle et par elle, par naturelle expansion de son trop-plein d'être, le reste du monde.

Denis, dans les œuvres qui nous restent de lui, précise mal ce point capital de la création. Il nous dit seulement que, si la création est bien la projection hors de Dieu des idées divines et de l'être divin, c'est à la Trinité tout entière qu'il faut l'attribuer, sans définir le rôle particulier de chacune des hypostases.

Pour Proclus, l'être du monde sort de l'être de Dieu par communication ou par extension de l'être de la substance divine. Tous les êtres produits sont le résultat d'une émanation ; tous les êtres, à tous les degrés, possèdent eux-mêmes le pouvoir de produire audessous d'eux une image d'eux-mêmes qui leur ressemble sans les égaler, car en aucun cas le produit ne saurait être égal au producteur. A mesure que l'on descend l'échelle des êtres, à mesure que l'on s'éloigne de Dieu, les êtres, de plus en plus imparfaits, ne participent plus que faiblement à la puissance et à la perfection divine. Cela seul explique suffisamment la multiplicité qui se trouve dans la nature du monde, en même temps que l'unité du démiurge explique pourquoi il n'y a qu'un monde et pourquoi les éléments multiples dont le monde est composé forment entre eux un système régulier. La loi des émanations embrasse le monde entier, depuis Dieu qui n'est pas engendré, jusqu'à la matière qui seule n'engendre pas.

Pour être moins formelle et plus indirecte, la pensée de Denis n'est pas autre. Dieu, dit-il, est la cause, l'origine, l'essence et la vie de toutes choses..... C'est en sa divinité que les créatures se divinisent, en sa simplicité qu'elles se simplifient, en son unité qu'elles atteignent l'unité elle-même (1). Il est l'immuable base qui contient et environne toutes choses, et les fixe, et les étreint, et en fait un tout indissoluble, parce qu'il est comme la source immensément féconde d'où procède l'univers ......; il maintient les êtres réunis en lui-même et les projette par une sorte d'inexprimable embrassement, et ne permet pas que, s'échappant de son sein..., ils aillent se précipiter dans le néant (2). En un mot, tout ce qui est vient du beau et du bon, subsiste dans le beau et le bon, et aspire vers le beau et le bon (3). Il est donc l'être de tout ; il est tout en tout, selon l'expression des Ecritures (4). Tout ce qui est a son être en lui (5) ; il est le fonds éternel d'où émane la participation de l'être (6) ; il est tout en toutes choses et il n'est essentiellement en aucune chose (7). En appelant les êtres à sa participation, la divinité devient chose séparable, multiple,

(1) *N. D.*, ch. I, § 3, 5, 7 ; ch. II, § 7 ; ch. IV, § 2 ; ch. V, § 4. — (2) *Ibid.*, ch. X, § 1. — (3) *Ibid.*, ch. IV, § 10. — (4) *Ibid.*, ch. I, § 7. — (5) *Ibid.*, ch. V, § 4. — (6) *Ibid.*, ch. VI, § 1. — (7) *Ibid.*, ch. VII, § 3.

nombreuse en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité ; à travers la multiplicité, la production, la distinction de toutes choses, il reste identique, inaltérable, indivisible (1).

Cependant, non moins incontestablement pour Denis que pour Proclus, Dieu est transcendant à son œuvre : auteur de toutes choses, il surpasse tout ce qui est (2) ; l'existence relève de lui et il ne relève pas d'elle ; elle est comprise en lui et il n'est pas compris en elle ; elle participe de lui et il ne participe pas d'elle (3). C'est que, d'une part, Dieu contient éminemment toutes les perfections de l'être fini ; il a, excellemment et avec antériorité, le fonds inépuisable d'où émane tout ce qui est beau (4) ; et, d'autre part, la cause est toujours supérieure à son effet. C'est là le principe constant de la philosophie des alexandrins, maintes fois rappelé par Denis, qu'il n'y a pas de comparaison parfaite entre les effets et leurs causes (5). La création, dans son principe comme dans ses résultats, se conçoit donc comme une dégradation continue de l'être, qui va de la perfection de l'un au fini de la multiplicité et de la diversité. Les êtres jaillissent de la fécondité divine et s'irradient autour de l'être premier, comme les rayons autour du centre (6), en perfection décroissante, d'autant plus parfaits qu'ils sont plus proches de la divinité (7).

Les rapports du monde et de Dieu ainsi fixés, voyons comment se distribue la création. En une immense hiérarchie dont chacune des deux philosophies — de Proclus et de Denis — a marqué les degrés étroitement subordonnés les uns aux autres, tous divers, avec entre degrés consécutifs, un élément de perfection identique qui les relie et fait se continuer sans interruption la série des êtres. Au sommet, immédiatement après la divinité, les êtres intelligibles, dont Proclus a nettement reconnu l'existence, anges et démons, ministres de la Providence, éternels, immobiles, divins, à la nature desquels Denis n'a presque rien eu à modifier, mais qu'il a magnifiquement développée dans la *Hiérarchie Céleste*, qui est proprement ce en quoi il complète et continue Proclus. Au dernier degré, les êtres sensibles, le monde animal et végétal, et enfin la matière (8). Entre ces deux régions et participant des deux, l'homme, abrégé du monde, microcosme qui se réfléchit et en qui tout se réfléchit. Denis devait sans doute suivre encore Proclus dans sa psychologie, et ses traités de l'Ame et des Sens nous auraient vraisemblablement confirmé en bien des points la communauté des doctrines. On pourrait même dans les œuvres existantes en relever bien des traits. Ne retenons que les doctrines essentielles.

Si, pour Plotin, l'Ame du monde, l'âme universelle est parfaite et heureuse, les âmes particulières se dégradent en tombant dans nos corps : elles y descendent par leur faute, elles accomplissent une expiation et peuvent, par l'abus de leur liberté, ou s'animaliser davantage, ou s'élever par la pratique des vertus et surtout par l'extase, jusqu'à l'union et à la possession du divin, peut-être même jusqu'à l'absorption dans l'être absolu.

Proclus admet aussi que c'est l'âme qui est notre substance,

(1) *N. D.*, ch. I. § 5,7 ; ch. II, 5, 11 ; ch. IV. § 1 ; ch. V § 4, 9 ; ch. VI, § 1, 3 ; ch. VII, § 2 ; ch. X. § 1. — (2) *Ibid.*, I, 1. — (3) *Ibid.*, V 8. — (4) *Ibid.*, IV. 7 ; V, 4 ; VI, 3 ; VII 2 ; VIII. 1 ; IX, 4 ; XI, 6 ; XIII, 3. — (5) *Ibid.*, II, 8. — (6) *Ibid.*, II, 5. — (7) *H. C.* IV, 1 ; VIII, 2 ; XI, 2 ; XIII, 4. *N. D.*, V, 3, 6, 7. — (8) *H. C.*, IV, 1, 2 ; *N. D.*, IV, 2, 3, 4.

que notre corps n'en est que le vêtement et le tombeau, et que c'est par sa mort et sa destruction que l'âme recommence et renouvelle sa propre vie. Et c'est par sa partie la plus noble qu'elle se tourne vers le νοῦς, et, par cette aspiration, s'épure et s'ennoblit. Elle est de par sa nature intermédiaire entre les premiers êtres, ou êtres intelligibles, et les derniers ou êtres sensibles.

Denis a reproduit dans les *Noms Divins* cette classification de l'âme intermédiaire entre les anges et les animaux ; il lui assigne la même nature et la même destinée (1), la division en trois facultés (2). Comme dans Proclus, l'âme doit se convertir vers Dieu et, dans un triple mouvement minutieusement analysé, remonter à la source du beau et du bon d'où elle procède, qui l'attire, et vers laquelle de toutes les forces de son être elle tend.

Car la philosophie de Denis, pas plus que celle de Proclus, ne s'achève dans l'explication du monde matériel ou dans la connaissance, pour elle-même, de la nature humaine. Elle doit être la rationalisation de toutes nos idées sur l'ensemble des choses, le rappel à l'unité du multiple et du divers à l'identique, ou au moins la cohérence harmonieuse de nos conceptions sur ce grave problème. Le plural et le divers existent ; mais leur existence ne peut s'expliquer que par l'unité et l'identité première. Et la création est la première solution de l'énigme. Mais le plural comme le divers ne peuvent davantage exister pour eux-mêmes ; ou du moins l'esprit humain, quand il s'engage dans leur étude, éprouve l'incoercible besoin de les concevoir adéquats à l'un et à l'identique dans leur existence actuelle et surtout dans leur destinée, comme il sait qu'ils le sont dans leur origine.

La solution de ce second aspect du problème, bien que préparée dans ses données, était encore nouvelle autant que simple : faire refluer à sa source la force qui était déployée dans le monde en pluralité et en diversité, convertir et ramener à Dieu les choses que l'émanation créatrice avait dispersées loin de lui, et, sinon les identifier dans l'absolue unité du premier et du parfait, encore que dans Plotin la permanence de l'individuel ne soit pas nettement assurée, au moins montrer leur orientation vers ce but de perfection, et même, à certains degrés de l'être, pour l'âme humaine par exemple, faire découvrir et posséder dans l'extase la contemplation de l'inaccessible unité. Et dès lors la morale devient le nécessaire complément de la métaphysique et consiste à préparer et à réaliser ce retour et cette contemplation. Et, parce que le monde matériel est à la fois la transparence du divin et l'obstacle qui nous le dérobe, il faut et s'élever à l'aide de ce monde sensible, qui constitue pour nous le premier degré vers la divinité, et s'en dégager dans notre nature, tout au moins dans nos affections, jusqu'à ce que, ayant réalisé la purification complète, nous soyons dignes des clartés bienheureuses de l'extase, à laquelle nous amène ainsi la science autant que l'ardeur mystique.

Sans doute dans le développement de cette conception d'ensemble, il y a entre Proclus et Denis des divergences d'importance et qui résultent chez Denis de l'application de ces doctrines au dogme chrétien ; mais les données essentielles en sont, dans les deux philosophies, identiques. Pour Proclus et pour Denis, c'est Dieu, l'être, le bien, le beau par excellence, qui attire à lui

(1) *N. D.*, ch. IV. — (2) *H. C.* ch. X, 2, 3.

le créé imparfait, dérivé de lui. Peut-être pourrait-on noter seulement que la notion de beauté, comme caractère du divin, est plus accusée chez Denis, plus voisin peut-être en ce point de Plotin lui-même, encore que, pour Plotin, le beau et le bien ne se distinguent pas. C'est le même Dieu sous deux aspects ; ou plutôt c'est une seule et même nature divine, vers laquelle la pensée ou le sentiment nous emportent, selon qu'elle se manifeste plus intimement à notre esprit ou à notre cœur.

La théorie de l'extase surtout est exposée presque dans les mêmes termes. Pour les deux, elle résulte de l'inaccessibilité divine à la raison qui prouve Dieu mais ne le fait point voir. Celui-ci est proprement inconnaissable. Pourtant l'âme, par son plus haut sommet, par la νόησις καθαρά, ou mieux encore par la φρόνησις, en laquelle, semble-t-il, se rejoignent l'intelligence et l'amour, peut, renonçant aux procédés ordinaires de la connaissance, en se repliant sur elle-même, mais en renonçant à elle-même, parvenir à un état où Dieu se manifeste moins dans sa splendeur que dans son obscurité ; où, sans la laisser mesurer, il laisse percevoir son infinité, état proprement ineffable, que l'on ressent, dont on chante les transports, mais que l'on ne saurait expliquer en lui-même. « Cette connaissance négative n'est, au fond, que la plus positive de toutes les pensées, la seule pensée positive ; mais, comme dans toute parole qui désigne Dieu, et dans toute pensée qui le conçoit, un contraste profond s'établit en-sa grandeur et notre faiblesse, ces états si parfaits de notre âme où elle sort d'elle-même, où elle s'égale à son Dieu, ressemblent à une abdication de la raison. C'est une fureur, un délire, une ivresse. Nous nous sentons comme enivrés de ce nectar, ou plutôt de ce Dieu qui coule comme un torrent au travers de notre cœur. Le monde s'enfuit, les passions, l'âme elle-même se tait, la personne humaine expire et le Dieu qui se communique nous saisit et nous abîme en lui tout entiers (1) ». Ainsi Denis : « Assurément on ne saurait exprimer, ni concevoir ce qu'est cet un, cet inconnu, cette nature infinie... Il y a plus : ce pieux commerce des vertus célestes avec la bonté, pleine à la fois de clarté et de mystère... n'est ni expliqué, ni connu. Il y a parmi nous des esprits appelés à une semblable grâce, ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or, ils ne parlent de Dieu que par négations ; et c'est hautement convenable : car, en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité que Dieu est la cause de tout ce qui est, mais n'est rien de ce qui est, tant son être l'emporte sur tout être (2) ! » — « Les sens et les choses sensibles sont de trop lorsque l'âme s'applique aux choses intelligibles par l'entendement pur ; comme aussi la puissance intellectuelle devient elle-même inutile, lorsque l'âme divinisée se précipite, par une sorte d'aveugle course, et par le mystère d'une inconcevable union, dans les splendeurs de la lumière inaccessible (3). » — « Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu, ni saisi ; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin,

(1) J. Simon, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, II, 550. — (2) *N. D.*, I, 5. — (3) *Ibid.*, IV, 11.

puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir (1).

La purification, la dialectique, l'extase surtout aboutissent à l'union à Dieu. Mais là encore, que ce soit Proclus qui ait emprunté à la théologie, ou Denis, qui se soit mis à l'école de Proclus, pour réaliser et l'extase et l'union qui s'en suit, il faut un secours divin, la grâce, dit le dogme chrétien. « L'homme ne peut connaître Dieu sans Dieu, ni s'unir à lui sans son secours. Pour allumer la lumière que nous portons en nous-mêmes, il ne faut qu'approcher de l'illuminateur (2). Là, se place toute la théurgie : mystères révélés, paroles efficaces par elles-mêmes, devant lesquelles tombent les barrières qui divisent les espèces (3). »

Ainsi Denis : « En ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité... (4). Par la grâce divine, les créatures, selon leur capacité respective, se transforment en dieux... (5). Toute grâce excellente, tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières (6). Et pendant que Porphyre et Jamblique se livrent aux pratiques théurgiques, Denis écrit son traité de la *Hiérarchie Ecclésiastique* ou des Sacrements.

Soulevée par la grâce, attirée par la bonté, l'âme s'unit alors à Dieu et s'y attache d'une étreinte éperdue : « Heureux, s'écrie Plotin, celui qui peut contempler Dieu dans son essence, la beauté que ne voilent ni la chair, ni le poids d'un corps, ni le ciel lui-même (7). » Devenus purs, rien ne nous arrête plus dans notre ascension vers Dieu ; nous sommes libres d'unir l'âme à l'esprit, et l'esprit à l'esprit divin... Dans cet état, que manque-t-il à l'âme ? Elle a tous les biens par son union avec le Bien ; elle ne peut plus rien désirer, rien regretter (8). « L'amour divin, dit Denis, ravit hors d'eux-mêmes ceux qui en sont saisis, tellement qu'ils ne sont plus à eux, mais bien à l'objet aimé (9). Et, désespérant d'en parler assez bien, il a recours, pour mieux chanter l'amour divin, aux hymnes de son maître Hiérothée et aux gémissements inénarrables de S. Paul : « Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est Jésus qui vit en moi (10). »

Comme Plotin et Proclus, Denis a certainement admis la possibilité de l'extase dans la condition présente, au moins comme état passager ; mais comment a-t-il entendu l'union définitive, le retour à l'unité réalisée par la mort ? Il semble qu'il ait sur la nature de l'immortalité et de l'union dernière en Dieu des différences assez profondes qui proviennent de l'influence — ici prépondérante — du dogme chrétien sur la pensée de Denis.

Plotin parle en termes assez obscurs d'une vie qui n'a plus conscience d'elle-même. L'âme sans doute ne saurait périr, mais, en se libérant du corps, en se purifiant par les vertus, et surtout en concevant l'être, l'éternel, elle sent son analogie avec l'idée, car sa destinée est de s'identifier avec elle. Nous retournons à notre principe, si nous sommes prêts ; sinon, nous sommes emportés, dans les migrations successives de la métempsycose, vers le non-être, avec la génération et la matière. Mais il ne faut pas entendre que l'âme unie à Dieu conserve l'individualité dont elle paraît

(1) *T. M.*, I, 3. — (2) *Enn.*, I, I. 2, c. 4. — (3) J. Simon, *Op. cit.*, II, 582. Ce n'est pas à dire toutefois que Plotin ni Proclus aient proprement admis l'ordre surnaturel, l'élévation à un état auquel la nature humaine n'a pas droit, mais seulement que l'extase résulte de la coopération de l'homme et de Dieu. — (4) *N. D.*, I, 5. — (5) *Ibid.*, II, 11. — (6) *H. C.*, ch. I, 1. — (7) J. Simon, *Op. cit.*, I, 583. — (8) *Ibid.* — (9) *N. D.*, IV, 13. — (10) *Ibid.*, IV, 13, 15, 16.

jouir ici-bas. Sa destinée est de se fondre dans l'universelle substance ; reflet de l'âme universelle, lumière empruntée à l'éternel foyer, il faut qu'elle se perde, à nouveau confondue dans la source de tout ; l'éternité qu'elle peut espérer, c'est la perte de la conscience et du souvenir, le néant de la personne, absorbée dans l'être absolu (1).

Parce qu'il part des mêmes principes, et, quoiqu'il attribue la liberté aux dieux et qu'il regarde la liberté humaine comme la condition et le sceau de notre avenir, cependant Proclus a sur l'union en Dieu et les conditions de l'immortalité les mêmes conclusions panthéistiques que Plotin, et d'autant plus qu'il a enchaîné d'un lien plus rigoureux les éléments du multiple, dans leur émanation du premier, comme dans leur retour à l'unité. Denis au contraire admet l'immortalité personnelle dans tout le sens du dogme chrétien, comme le démontre tout le traité de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Il parle expressément de la résurrection des corps et réunit le corps à l'âme pour le partage des récompenses proportionnées à la vie, bonne ou mauvaise (2) ; et, s'il tient la vision divine pour ineffable, il entend cependant que l'âme qui en jouit reste elle-même et garde sa personnalité dans les enivrements de la possession divine. Ainsi des anges (3) ; ainsi de l'âme elle-même : « Quand nous serons devenus incorruptibles et immortels et que le Christ nous aura associés à sa félicité glorieuse, alors, comme il est écrit, nous habiterons éternellement avec le Seigneur... il nous inondera des torrents de sa splendide lumière.... il fera luire ses clartés intelligibles sur notre âme dégagée alors de la matière et des passions, et, parmi les douceurs d'une inconcevable union, elle s'enivrera des rayons épanouis de ce merveilleux soleil, à peu près comme les célestes intelligences ; car, ainsi que dit la parole de vérité, nous serons semblables aux anges et aux enfants de Dieu, puisque nous serons enfants de la résurrection (4) ». Et cela, malgré la langue mystico-alexandrine, traduit assez fidèlement la doctrine chrétienne. Dans tel autre passage par contre, Denis paraît bien supposer, tout comme Plotin et Proclus, que le bienheureux ne garde dans la vision qu'une conscience assez vague et a perdu le souvenir de la vie antérieure : la lumière réelle n'est point aperçue de ceux qui en jouissent, et l'ignorance qui est selon Dieu ne va pas avec la connaissance des créatures (5). Cela, il est vrai, semble plus expressément dit de l'extase, qui est pour Denis une connaissance plutôt négative de la divinité (6). Mais l'extase n'est que la vision anticipée.

Nous pourrions préciser d'autres points de contact. Il est assez apparent que, dans son ensemble, la conception métaphysique et mystique de Denis et de Plotin, mais surtout de Denis et de Proclus est, sinon identique, au moins très voisine. Plus exclusivement mystique toutefois chez Denis; plus nettement dynamique dans Proclus et Denis que chez Plotin. Théologien autant que philosophe, Denis cherche surtout à ramener à Dieu les âmes qui en sont sorties. Le salut des âmes le préoccupe au même titre que l'explication du plural. C'est par celle-ci, il est vrai, que l'on résout celui-là : il n'est qu'un corollaire du problème de l'un et du multiple. Le multiple existe, donc l'un ; le multiple ne peut même exister que par l'un et il ne peut se parfaire que dans l'un ; le re-

(1) J. Simon. *Hist. de l'Ecole d'Alex.*, I, 596. — (2) *H. E.*, VII, 9. — (3) *H. C.*, VII, 4. — (4) *N. D.*, I, 4. — (5) Ire Ep. à C. — (6) Ep. à Dorothée.

tour à l'un est la solution à la fois métaphysique et mystique. Et les conditions de ce retour des choses seront, on le comprend, correspondantes à celles posées à leur départ. Celles qu'assigne Denis à l'origine du monde, ne nous sont qu'imparfaitement connues ; puisque nous ne savons que très peu de chose de sa conception trinitaire ; il est incontestable cependant, d'après les *Noms Divins*, que c'est l'être de Dieu qui s'est épanoui, dilué, fragmenté dans les choses, tout en restant lui-même transcendant à ces mêmes choses. Toutes choses viennent de Dieu et retournent à Dieu, comme disent les Saintes Lettres (1). Dans la proportion où elles en viennent. Est-ce au point toutefois de restaurer l'unité primitive et la déifique simplicité du Père, comme dit Denis (2). Il semble bien que ce soit, ou à peu près, l'opinion de Plotin et de Proclus, et peut-être aussi parfois celle de Denis (3). Mais si la logique de Plotin l'attire, la doctrine chrétienne lui assigne des limites qui sauvegardent la permanence individuelle des âmes. Peut-être aussi le mysticisme ; car, si noyée en Dieu que soit l'âme extasiée, elle reste quelque chose qui cherche Dieu, qui connaît Dieu, qui aime Dieu, qui, en quelque chose, s'oppose à Dieu. Le métaphysicien n'a pas de ces scrupules ; les individus pour lui ne sauraient être des obstacles sérieux à l'unité absolue qui, seule, satisfait l'esprit et résout le problème. Et Denis, incontestablement, est plus mystique que métaphysicien. Il est surtout chrétien. Et c'est, croyons-nous, ce qu'il ne faut pas oublier quand on veut le comprendre et même lui assigner une date. Ne l'apprécier qu'en fonction du développement du dogme chrétien, ou de ses affinités avec les doctrines alexandrines, c'est ne l'entendre qu'à moitié. A n'en pas douter, il a puisé à la source de Plotin et de Proclus ; non moins sûrement, il a cherché à accommoder leurs idées philosophiques aux croyances chrétiennes ; bien plus, pour une raison qui nous échappe, sans que son intention soit douteuse, il s'applique avec un soin étudié à rechercher dans les Ecritures le fondement des doctrines alexandrines. Et peut-être faut-il voir là la vraie raison de son pseudonymat ; car reporter son œuvre au Ier siècle et la couvrir du nom respecté de l'Aréopagite, la faire considérer par conséquent comme antérieure à Plotin et à Ammonius Saccas, c'était imposer la priorité de la source scripturaire pour les idées qu'il soutenait, et donc justifier ses propres emprunts aux philosophes alexandrins, qui auraient ainsi eux-mêmes puisé à l'Ecriture, source unique, ainsi qu'il le proclame, de toute vérité, ce qui était encore indirectement fonder le mysticisme qu'il enseignait. Puisque la raison dialectique est incapable de sonder le mystère divin, et que, quand elle en parle, elle n'en sait que ce que Dieu lui-même a révélé de soi, fermons donc les oreilles aux vaines spéculations des philosophes, et notre intelligence elle-même aux prétentions de la raison, et, puisque le dernier mot de notre science c'est de savoir que Dieu est hors de la portée humaine, abordons les yeux clos ce mystère, éclairés des seules lumières qu'il répand dans nos âmes — *tanquam ignoto conjungimur*.

Et c'est peut-être la plus profonde différence entre Denis et Proclus, en même temps que le signe de l'antériorité de ce dernier. Les alexandrins avaient démontré sans conteste l'inaccessibilité divine, en même temps que la possibilité de l'entrevoir par la

(1) *H. C.*, I, 1. — (2) *Ibid.* — (3) Ire Ep. à C. et Ep. à Dorothée.

voie de l'extase. Puisque la raison était frappée d'impuissance, il ne fallait plus attendre de solution que de la seule mystique. Les philosophes avec Porphyre, Jamblique, Apulée, s'adonneront aux pratiques théurgiques ; les théologiens chrétiens, Denis en tête, développeront les procédés sacramentels, qui préparent ou même procurent le contact direct avec la divinité.

On pourrait donc en définitive, et en tenant compte des opinions les plus vraisemblables, et en particulier de celle qui la met dans la dépendance de Proclus, attribuer l'œuvre de Denis au v[e] siècle, dans le second ou le quatrième quart, suivant qu'on lui fait subir l'influence de Proclus, ou suivant qu'elle a préparé les travaux des deux conciles ou qu'elle en a enregistré les résultats. A notre avis cependant, et comme conséquence de la communauté des doctrines de Proclus et de Denis que nous avons exposée, c'est dans le dernier quart du v[e] siècle que, le plus probablement, doit se placer la composition des *Areopagitica*. Au surplus, l'auteur ne les a pas écrits en un jour. Peut-être pourrait-on dire que si les *Noms Divins* portent la trace équivoque des dernières querelles sur l'unité de l'opération dans la personne du Christ, querelles qui avaient fait suite à celles sur l'unité de la nature, puis de la volonté, la *Hiérarchie Céleste* témoigne que la querelle sur les saintes images est déjà commencée, car nul mieux que Denis, sauf peut-être son disciple Jean Damascène, n'a défini avec plus de vérité et de précision les principes de la doctrine chrétienne et de l'orthodoxie sur ce point. La manière dont Denis parle de l'Esprit-Saint montre aussi que la discussion sur la procession *ab utroque* n'était pas ouverte encore.

Au demeurant, la critique ne fournit guère sur Denis que des résultats négatifs. Elle établit avec une presque certitude (1) que les *Areopagitica* ne sont pas de l'Aréopagite, mais ne permet que de très vagues à-peu-près sur leur véritable auteur et des probabilités sur la date de leur composition. Il faut sans doute se résigner à l'ignorer toujours. Nous ne nous sommes pas du reste donné comme tâche d'éclaircir ce mystère, mais de rechercher ce que, de cet auteur et surtout de son œuvre, S. Thomas put savoir, quel usage il en fit et quelle influence elle exerça sur sa pensée.

(1) Il reste en effet quelques partisans de l'authenticité, dont les raisons ne sont pas toutes dénuées de valeur.

CHAPITRE PREMIER

CE QUE SAINT THOMAS SAIT DE DENIS ET DE SON ŒUVRE

I

L'Authenticité

La question de l'authenticité ne fut vraiment posée qu'aux xv[e] et xvi[e] siècles, à la Renaissance et à la Réforme, d'abord par deux Grecs passés en Occident, Georges de Trébizonde et Théodore Gaza, et surtout par les érudits Laurent Valla, Erasme, Scaliger, puis par Luther et tous les protestants. Il n'est donc pas étonnant que S. Thomas, avec tout le Moyen-Age, ait cru fermement que Denis l'Aréopagite converti par S. Paul à la suite du fameux discours que rapportent les Actes des Apôtres, puis successivement évêque d'Athènes et de Paris, était l'auteur des œuvres reçues depuis huit siècles sous son nom.

Les raisons de le croire étaient nombreuses. La plus sérieuse pour ce siècle de tradition, était une tradition en somme indiscutée, unanime et, pourrait-on dire, éclatante, tant le nom de Denis était célèbre, tant ses œuvres faisaient autorité. Et d'abord, l'auteur faisait foi de lui-même et se donnait pour garants deux parrains illustres, l'un par son mystère, l'autre par le rayonnement de sa gloire : Hiérothée et S. Paul. Il était en quelque sorte, par l'épisode de l'éclipse de la Passion et de la réunion des Apôtres autour du lit de mort de la Vierge (1), comme un témoin du Christ lui-même, martyr dans son corps dont Fescennius avait fait trancher la tête, martyr dans son œuvre que les philosophes avaient dissimulée et pillée. Il était, à cette époque où l'Orient gardait encore une partie de son prestige, et d'autant plus qu'alors on faisait un effort suprême pour la réunion des deux Eglises, l'évêque des deux mondes, celui d'Athènes et celui de Paris. La Gaule en était fière, et les Grecs, quand ils en avaient besoin, et alors plus que jamais, savaient le rappeler. Un monastère puissant et éclairé, le monastère royal par excellence, avait la garde de son corps, de sa gloire et de ses œuvres. Il était en quelque sorte, après les Ecritures, le dépositaire de la tradition apostolique et comme l'historien des dogmes et des pratiques de la

(1) Nous verrons S. Thomas interpréter diversement ce point de la tradition dionysienne.

primitive Eglise. Par avance, il avait réfuté presque toutes les erreurs sur la Trinité et sur la personne du Christ. Il avait en philosophie ouvert la voie aux païens eux-mêmes, et, précisément, il avait, le premier, préparé la conciliation de la foi et de la raison, uni la théologie et la philosophie, ce qui était le souci de toute la pensée médiévale.

Non seulement il se justifiait lui-même, mais de puissants témoignages déposaient en sa faveur. Des papes, des Pères de l'Eglise, des docteurs en avaient appelé à lui, dans les conciles ou dans leurs œuvres, pour établir les vérités de foi ou réfuter les erreurs (1). De grands théologiens de l'Orient, Maxime, Damascène, etc., s'étaient formés à son école : mais l'Occident surtout, depuis Jean Scot, vivait de sa doctrine, et supprimer les œuvres de Denis eût été produire de la nuit et du désarroi dans la pensée du Moyen-Age.

S. Thomas n'ignorait rien de ces fondements apparemment solides ; mais il était plus érudit que critique. Avec un peu plus de discernement, peut-être eût-il été mis en éveil ; car, l'œuvre portait en elle-même bien des éléments contestables. Sur elle d'abord pesait un lourd silence de près de quatre siècles. Sans doute, on cherchait à le rompre par des mentions plus ou moins vagues, signalées dans des œuvres peu authentiques (2) ; il était même peu probable qu'alors l'on s'inquiétât de ces traces imprécises. On préférait expliquer ce silence — et ceci, déjà au VIIe siècle, Maxime l'avait tenté — par des prétextes inconsistants qui pouvaient faire illusion à la piété respectueuse de disciples fidèles, mais non pas à l'examen d'un critique tant soit peu clairvoyant (3). Et puis, même dans ce concert d'affirmations et d'éloges, quelques voix discordantes s'étaient, de temps à autre, levées. Si l'on ne lisait guère sans doute Photius (4), on avait Maxime sous les yeux, et Maxime sans doute soutenait l'authenticité et en fournissait des raisons et cherchait à expliquer le silence où l'on avait longtemps tenu son maître vénéré ; mais défendre l'authenticité, c'était la supposer attaquée ou contestable, c'était provoquer la curiosité du critique et l'inciter à juger par soi-même.

Grégoire de Tours pouvait éveiller la même curiosité ou les mêmes inquiétudes en posant la question de l'identité des deux Denis d'Athènes et de Paris. Ces deux questions de l'authenticité de l'œuvre et de l'identité du Denis d'Athènes et de celui de Paris, ne sont pas sans doute nécessairement connexes ; c'était cependant une pierre croulante de l'édifice intégral élevé par le Moyen-Age à la mémoire de l'Aréopagite. Si l'Aréopagite a vécu plus que centenaire à Athènes, d'où vient que l'on n'en trouve, en

(1) Le pape Martin Ier, au synode de Latran (649), avait fait appel à l'autorité de Denis et apporté ses écrits au concile. — Le pape Agathon le cite dans une lettre qui est lue au sixième concile œcuménique. Le pape Adrien y puise des arguments en faveur des saintes images. Le septième concile œcuménique consacre sa théorie de la hiérarchie. — Le pape Nicolas Ier s'appuie sur son autorité, dans une lettre à Michel le Bègue. — Sous Honorius et Jean IV, Sophrone de Jérusalem et Macaire d'Antioche en appellent à Denis contre Sergius de Constantinople et Cyrus d'Alexandrie. Jean Damascène s'assimile la substance de sa doctrine. — (2) Cf. Introduction, p. 3, note 1. — (3) Cf. Introduction, p. 4, note 3. — (4) Photius rapporte que le prêtre Théodore composa une démonstration de l'authenticité des œuvres de Denis contre un anonyme qui la niait. C'est que apparemment l'anonyme avait quelques raisons. Et Photius lui-même, en retenant quatre des principaux arguments contre l'attribution de l'œuvre à l'Aréopagite, a laissé à quelques-uns l'impression qu'il la tenait pour apocryphe.

dehors du chapitre des Actes qui relate sa conversion, ni trace, ni mention. Et, si même c'est bien Denis d'Athènes qui a été le premier évêque de Paris, comment expliquer qu'il ait composé tant d'œuvres en grec pour l'Orient et rien pour sa propre église qui n'entend que le latin ? Comment expliquer que cette église ne sache rien des œuvres de son évêque, même de celles qu'il a écrites pour le dehors et qu'il faille le rappel d'un empereur bysantin, ébloui, à l'égal d'un khalife de Bagdad, par l'éclat de l'empire carolingien, pour apprendre à Paris que son premier évêque est aussi le prince des théologiens-philosophes ? A défaut de Grégoire de Tours, dont nous ne voyons pas que S. Thomas ait fait mention, au moins connaît-il Bède le Vénérable et le *Magister in Historiis*, qu'il cite fréquemment. Or tous les deux niaient l'authenticité des œuvres de Denis.

Mais cela aurait supposé une intention délibérée de douter, ou du moins de chercher. Et S. Thomas ne paraît pas avoir jamais douté de Denis et de son œuvre. Cependant, s'il l'avait lu avec des yeux bien ouverts, et non pas même méfiants, que de singularités auraient pu le surprendre et lui tirer au moins un soupçon, au moins une remarque !

Il aurait pu s'étonner, non pas peut-être de certaines objections qui ont surgi depuis, à l'examen des critiques et des érudits, à propos du παίς adressé à Timothée, de l'ἀρχαία παράδοσις qui désigne une tradition de moins de cinquante ans, de l'ὑπόστασις trinitaire, terme employé, pour désigner les personnes de la Trinité, près de trois siècles avant le concile d'Alexandrie, qui, le premier, le fait entrer dans la langue théologique, de la lettre de S. Ignace citée dans un livre dédié à Timothée, mort une vingtaine d'années avant la composition de cette même lettre, de Hiérothée que personne ne connaît et qui, s'il a vraiment existé, est du ve siècle, et de combien d'autres difficultés accumulées par la critique et que seul peut-être un critique érudit pouvait relever. Mais, tout de même, sans paraître indiscret, il aurait pu s'étonner que ce converti de S. Paul, qui volontiers nous entretient des incidents de sa vie, qui même se donne pour le disciple du grand apôtre (1), ne nous dise rien, pas même en allusion, de sa conversion et du discours qui la provoqua. Il aurait pu s'étonner que cet ancien évêque d'Athènes, puis de Paris, qui cite les traditions égyptiennes, perses et babyloniennes (2), ne se donne jamais ni pour Denis, ni pour évêque de nulle part, et non seulement n'ait pas un mot de Paris ou d'Athènes, mais, en parlant une fois, ou deux tout au plus, des Grecs, dise simplement : les Grecs, comme on le ferait d'étrangers. S. Thomas pouvait n'avoir qu'une notion assez vague de l'histoire de l'Eglise primitive et du développement des dogmes ; il sait cependant qu'il a fallu de longs siècles pour les définir exactement. N'était-il pas étonnant d'en trouver, de la plupart, dans Denis, une définition d'une précision étonnante, et de quelques autres au contraire, de ceux qui n'ont été discutés

(1) *N. D.*, ch. III, § 2 ; ch. VII, § 1. — A quel titre et en quelles circonstances? Il n'en dit rien. Au reste les deux fois il l'énonce tout à fait incidemment et dans un membre de phrase que l'on pourrait maintenir ou supprimer à volonté. La tradition si convaincue du Moyen-Age n'aurait pas admis que l'œuvre qu'elle attribuait à l'Aréopagite, ne portât pas quelque mention de S. Paul. S. Thomas lui-même ne lui prête-t-il pas, sur la foi commune, d'avoir écrit les visions de l'Apôtre. VIII, 135. Sent. II. D. X. Q. I. a. 2. — (2) Lettre VII, § 2.

qu'assez tard, de la procession du S. Esprit *ab utroque* par exemple, des formules indéfinies ? Il ne s'est pas demandé si vraiment, déjà du temps des Apôtres, on distinguait une double doctrine, l'une secrète et mystique, l'autre évidente et plus connue ; l'une symbolique et sacramentelle, l'autre philosophique et démonstrative (1) ; si déjà pouvait exister la bénédiction solennelle pour l'entrée en religion (2), l'organisation achevée de la vie monastique et les cérémonies pompeuses de la sépulture des morts (3) ! Il sait, pour les avoir souvent constatés lui-même, les rapports étroits de l'enseignement de Denis avec la doctrine platonicienne, et en particulier celle de Proclus (4) ; il ne s'est pas dit que, peut-être, empruntant à Proclus, Denis avait dû écrire après lui. Avec la tradition courante, il tient que c'est au contraire Proclus qui emprunte à Denis.

Quelques occasions qui aient pu le solliciter, S. Thomas ne paraît pas avoir hésité jamais. Dans toute son œuvre, qu'il le cite ou le paraphrase, il reconnaît l'auteur des *Noms Divins* pour l'Aréopagite. Quand il prêche la saint Denis, il célèbre l'évêque venu de Grèce en Gaule en même temps que le docteur illuminé, riche dès clartés divines autant que des trésors de la philosophie, et couronné de la gloire du martyre (5). N'a-t-il point cherché ou n'a-t-il pas cru pouvoir mettre en doute une tradition unanime à son époque et corroborée de témoignages si puissants ? S. Thomas ne s'est point proposé de faire sur l'œuvre, présentée comme étant de Denis, des recherches critiques, mais un travail de commentaire ; il l'a étudiée en elle-même, pour la valeur de la doctrine et non pas dans ses conditions historiques. Il faut, pensons-nous, pour apprécier l'attitude de S. Thomas, se dire d'abord que de son temps on tenait plus aux idées qu'à ceux qui les avaient émises, et les idées des *Areopagitica* avaient pour S. Thomas, nous le verrons, une importance singulière ; et d'autre part, sans qu'il y ait en l'espèce, de contradiction, Denis, tenu pour l'Aréopagite, constituait aux yeux de tous une autorité souveraine et presque apostolique. Par ailleurs, si l'on avait le souci de la documentation et de la citation, on n'avait guère celui de la critique. S. Thomas, toute son œuvre en fait foi et nous aurons à le constater fréquemment au cours de cette étude, a, en bien des points, fait des recherches consciencieuses, pour se procurer les ouvrages originaux, les traductions, les versions différentes, tout ce qui pouvait lui permettre d'atteindre la pensée vraie de l'auteur (6). Il l'a fait pour les *Areopagitica*. On peut regretter qu'il n'ait pas agi de même pour déterminer mieux leur auteur, puisqu'il pouvait trouver soit dans l'examen de l'œuvre, soit dans les témoignages extérieurs ou l'absence de témoignages, des raisons sérieuses de douter et de s'enquérir (7). Son excuse, ce sont les idées de son temps en

(1) *T. M* ; Lettre IV, § 1. — (2) *Utrisque (tam religiosis quam episcopis), in assumptione hujus status solemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium*, c. V et VI. *E H.* XV, 416. *Quodl.*, III, a. 17. — (3) *H. E.*, ch. VI et VII. — (4) Nous aurons à préciser ce point. — (5) XXIX, 149. *Opusc. Theol.*, II, c. XXV. — XXIX, 327. *Serm. fest.* LXX. — (6) Il n'hésite pas, quand il sait un livre d'origine douteuse, à le dire. Ainsi pour le *De Causis*, que certains attribuaient à Aristote et qu'il restitue à Proclus, ou que du moins il considère comme un extrait de ses œuvres. Ainsi pour le *De Spiritu et Anima* qu'il déclare n'être pas d'Augustin, mais d'un certain moine de Cîteaux, etc. Nous savons aussi par lui-même les recherches qu'il fit quand il composa son *Contra Errores græcorum*. — (7) Et puis, il ne faut pas oublier que, si convaincante que soit l'argumentation contre l'authenticité, elle n'est pas absolument démonstrative, et que de bons esprits croient encore à l'œuvre de Denis. Combien plus pouvait-on y croire au Moyen-Age ?

matière de critique et la certitude partagée par tous les commentateurs de l'époque. S'il n'avait vu dans les *Areopagitica* que l'œuvre d'un faussaire, sa confiance dans les idées qu'ils exposent aurait pu en être ébranlée, et l'influence de ces idées est telle qu'elles manqueraient à sa pensée et à son œuvre, comme à la pensée et à l'œuvre de tout le Moyen-Age.

II

La Vie

Il ne peut s'agir assurément que de celle de l'Aréopagite, puisque pour S. Thomas, celui-ci est le seul vrai Denis (1). Sur ce point, les sources d'informations ne lui manquent pas, plus nombreuses au reste que variées et que sûres. Elles comportent deux ou même trois séries d'événements très divers, notés dans trois sortes d'écrits, et finalement enregistrées sous la même étiquette : la conversion de l'Aréopagite, la biographie de l'auteur des *Areopagitica*, la vie et surtout la mort de S. Denis, premier évêque de Paris. En fait de renseignements authentiques sur l'Aréopagite, nous avons les *Actes des Apôtres*, qui nous disent simplement : « Quelques hommes crurent en la parole de S. Paul, entre autres Denis et une femme nommée Damaris et quelques autres avec eux » (2).

Pour tout le reste, la source unique de la biographie de Denis, c'est Denis lui-même, c'est-à-dire l'auteur des *Areopagitica*, qui dans ses œuvres, nous parle assez fréquemment de lui-même. Sur Denis de Paris, dont nous ne parlons que pour mémoire, les biographies, éloges ou actes sont également nombreux et procèdent aussi d'une source primitive unique, sans doute les actes rédigés après son martyre, car toutes les rédactions ne font que se répéter, de plus en plus diffuses. C'est l'histoire du martyre et du miracle qui s'en suivit, qui, avec l'éloge des vertus du saint, en constitue le fond.

Les vies des deux Denis sont d'abord distinctes. Seuls les éléments fournis par les *Actes des Apôtres* sont communs aux deux; de même la qualité de martyr est décernée à l'Aréopagite par des témoignages assez anciens (3) et sans qu'il s'agisse encore, semble-t-il, de l'évêque de Paris. La compénétration des deux séries d'événements : ceux concernant l'auteur des *Areopagitica* et ceux relatifs à Denis de Paris, ne se fait qu'assez tard ; pour les auteurs grecs, il semble, dans les *Mænæa Græca*, dont la date, il est vrai, est inconnue, mais qui doivent être au moins du VIIIe siècle, et dans Hilduin pour les rédactions latines, c'est-à-dire postérieurement à l'envoi de l'œuvre par Michel le Bègue à Louis le Débonnaire (827), envoi qui la fit connaître en Occident et détermina la fusion complète des vies des deux personnages.

Les principales biographies grecques qui, nous l'avons dit, ne font que se répéter, et pour cause, sont assez nombreuses. La

(1) Il sait cependant qu'il existe un Denis d'Alexandrie, et ne se demande même pas, à voir l'Aréopagite parler de l'Egypte, si les deux n'auraient rien de commun. — (2) XVII, 34. — (3) Le pape Agathon, dans une lettre adressée à Constantin et lue au sixième concile œcuménique (troisième de Constantinople), écrit : « On invoqua un autre témoignage, emprunté aux œuvres de Denis, évêque d'Athènes et martyr... »

première en date, au moins de celles qui nous restent, est celle de Maxime, qui est au surplus moins une biographie que des scholies sur l'œuvre du Pseudo-Denis (1). Migne lui-même n'est pas plus assuré de l'authenticité des scholies de Maxime que de l'œuvre qu'elles commentent (2). Elles paraissent avoir été traduites par Jean Scot, en même temps que l'œuvre de Denis (3). Il en existait sûrement une traduction latine, celle d'Anastase le Bibliothécaire, probablement, au temps de S. Thomas qui les connaît et les cite. Authentique, l'œuvre de Maxime serait du VIIe siècle.

Les ménéloges de l'Eglise grecque (4) pour le mois d'octobre, à la date du 3 (5), contiennent une vie et un éloge de S. Denis que Lanssel paraît avoir traduits pour la première fois, et que S. Thomas, sous réserve de ce que nous aurons à dire de sa connaissance du grec, ne semble pas avoir lus. Les *Mænæa* identifient l'Aréopagite et S. Denis de Paris et racontent son martyre. Au IXe siècle, Michel Syngel, prêtre de Jérusalem, a le premier entrepris *ex professo* une vie de S. Denis, ou plutôt un éloge, car c'est une exaltation des vertus de l'Aréopagite. Cependant, pour la première fois ce semble, on trouve réunis tous les éléments de la vie de Denis, c'est-à-dire en même temps que la fusion des deux personnages, mention expresse des œuvres de l'Aréopagite (7). Il est peu probable que S. Thomas en ait eu connaissance, car Louis de Vérone, qui en présente au lecteur la traduction faite par Basile Millan, moine du Mont-Cassin, déclare que cette vie n'a pas encore été traduite (7).

Beaucoup plus succincte est la *Vie* et les *Actions* (8) de Denis l'Aréopagite par le grec (9) Simon le Métaphraste, au Xe siècle, qui reprend et développe le thème des *Mænæa*. Comme ceux-ci, il fait allusion aux œuvres de Denis, mais ne les mentionne pas expressément. La *Vie de S. Denis* de Simon le Métaphraste avait été traduite par un auteur inconnu, avant que Lanssel ne la révisât d'après le manuscrit grec qu'il publia pour la première fois. Nous ne savons si cette traduction existait du temps de S. Thomas.

A la même époque, Suidas, ou l'auteur qui sous ce nom a recueilli divers documents pour servir à l'*Histoire Ecclésiastique*, a moins écrit une *Vie* que cherché à dresser un catalogue de ses œuvres. Nous en parlons ailleurs. Il cite Michel Syngel. Il pose le problème des rapports de Denis avec Proclus et les Alexandrins, mais pour déclarer que c'est Proclus qui s'en inspire et,

(1) Lanssel, dans son édition des œuvres de Denis, a composé une *Vita S. Dionysii* avec des extraits des œuvres de Denis concernant sa propre vie et les *Scholies* de Maxime sur ces mêmes extraits. Les *Scholies* sont également précédées d'un *prologue* qui est un abrégé de la vie de Denis. — (2) MIGNE, *Scot. Patrol. Lat.*, t. CXXII, p. 9 — (3) Migne l'affirme. *Ibidem.* Mais on ne trouve parmi les œuvres de Jean Scot que la *Versio Ambiguorum S. Maximi et Gregorii*, qui n'a aucun rapport avec les *Scholia in opera S. Dionysii.* Dans sa préface au livre *De divisione naturæ*, Thomas Gallo déclare ne pas savoir si Scot a traduit l'œuvre entière de Maxime. — (4) Sans date de rédaction connue. — (5) Les *Acta Sanctorum* relatant le martyre de S. Denis de Paris le placent au 9 octobre. — 6) Il cite même divers passages de la *Hiérarchie ecclésiastique*, des *Noms divins* et de la *Lettre à Polycarpe.* Il le fait mourir à Paris. — (7) Cependant le manuscrit grec lui vient de Paris. Il est donc possible qu'il y fût déjà du temps de S. Thomas, à l'abbaye de S. Denis probablement et que S. Thomas a pu le connaître. Dans cette même préface, Louis de Vérone fait allusion à trois vies de Denis : celles d'Adon (en latin), de Syngel et de Suidas. Toutes ces Vies et Eloges sont dans l'édition de Lanssel, Paris, 1615, et dans Migne, *Patrol. Grecq.*, IV. — (8) Ou conduite, état, gestes. Le texte grec πολιτεία, que Lanssel, on ne sait trop pourquoi, traduit par *conversatio.* — (9) Peut-être athénien : πατρός ἡμῶν Διονύσιου, dit-il.

parfois même, le copie mot à mot. Bien plus, il accuse les anciens philosophes d'avoir dissimulé ses œuvres pour s'attribuer à eux-mêmes la paternité de ce qu'ils lui empruntaient. C'est la première fois que cette explication se présente du silence sur les œuvres de Denis. Il ne semble pas que Suidas ait été traduit avant Lanssel. S. Thomas, il est vrai, suppose aussi que les philosophes profanes se sont inspirés de Denis ; mais Maxime l'avait déjà insinué. Du reste, qui tient l'œuvre de Denis pour authentique doit bien admettre, puisque les rapports ne sont pas douteux, qu'elle a inspiré Proclus, et non pas le contraire (1).

Nous n'avons jusque-là mentionné que les auteurs grecs de Vies de Denis que S. Thomas a pu lire en partie dans leurs traductions latines, ou même, pour les autres, s'il faut admettre, ce qui semble s'imposer, qu'il ait eu une certaine connaissance du grec, dans le texte original. Mais il existe très certainement un nombre considérable de Relations, Vies et Eloges de S. Denis en latin, dans les Martyrologes, Bréviaires et Missels, Antiphonaires, *Acta Sanctorum* de l'Eglise d'Occident, et en particulier de l'Eglise de Paris et de l'Abbaye de S. Denis, conservatrices-nées de tout ce qui était écrit à la gloire de leur saint fondateur (2). En dehors de la mention qu'en a faite Grégoire de Tours, pour nier du reste l'identité des deux Denis, la première relation qui porte un nom d'auteur paraît être les *Areopagitica* de Hilduin, abbé de Saint-Denis, chargé par Louis le Débonnaire de recueillir dans les relations grecques et latines tout ce qui se rapportait à S. Denis, évêque de Paris (3), et à qui l'on prête même une traduction de son œuvre. C'est du reste moins une vie de Denis qu'une défense de sa personnalité contre les attaques de Grégoire de Tours et de Bède (4). Les mentions ou rappels de S. Denis, de son origine grecque, de son martyre surtout, et même de son œuvre, du jour où l'envoi de Michel le Bègue à Louis le Débonnaire a permis de la connaître, sont assurément nombreux, jusqu'à S. Thomas : Fortunat, évêque de Poitiers, Visbius, Enée, évêque de Paris, Paschase, abbé de Corbie, Hincmar de Reims, Ratbert, Anastase le Bibliothécaire, Franco, archevêque de Rouen,

(1) Il n'est pas probable que S. Thomas ait pu connaître le passage que l'historien Nicéphore Calixte consacre à Denis vers la fin du XIIIe siècle. C'est Lanssel qui le premier l'a traduit et publié. Comme chez Suidas, le passage le plus intéressant est son catalogue des *Areopagitica*. On ne peut que redire la même chose de la paraphrase de Georges Pachymères, composée environ cinquante ans avant l'histoire de Nicéphore, que Denis le Chartreux a traduite avant Lanssel, mais dont il est peu vraisemblable que S. Thomas ait pu connaître même le texte grec. Ce n'est, au reste, qu'un commentaire diffus de l'œuvre de Denis, qui reproduit avec un désolant verbiage, les scholies de Maxime. — A quelle date précise faut-il fixer le Martyre de S. Denis par Méthode, ou Métrodore, que quelques-uns donnent comme évêque de Constantinople et qui expose surtout les faits et la mort de l'évêque de Paris ? Nous ne saurions trop dire. En tout cas, c'est Lanssel qui semble l'avoir traduit pour la première fois. Ces quelques pages du reste n'apprennent rien de nouveau. — (2) La *Notitia in S. Dionysium*, publiée per la *Gallia Christiania*. mentionne, en outre du martyrologe romain, les martyrologes d'Eusèbe, de Bède, d'Usuard, moine de l'abbaye de S. Germain, de Raban, l'antiphonaire grégorien de Charles-le-Chauve, conservé à la bibliothèque de Compiègne, les actes de la Passion de S. Denis, cités par Hilduin.— Halloix, dans la Vie de S. Denis, en cite un grand nombre. MIGNE. *Patrol. Grecq.*, T IV, 872-5. — (3) *Notitia in S. Dionysium*. MIGNE. *Patrol. Grecq.*, IV. p. 1.087. — (4) Il est même, au dire de Sismondi dans ses *Deux Denis*, le premier qui ait soutenu l'identité des deux Denis, d'Athènes et de Paris. Ce ne peut être vrai que des auteurs latins, puisque les *mænæa græca* et Suidas l'avaient déjà fait. — Hilduin, pour composer ses *Areopagitica*, aurait tiré « *chartas ex armorio Parisiensi vetustissimas, martyrologia ex abditis Romæ novæ scriniis* ».

S. Antoine, archevêque de Florence, etc., en parlent et le louent; mais on ne voit pas qu'il y ait eu de composition biographique d'une certaine étendue, en dehors peut-être de la *Vie de S. Denis*, par Adon, archevêque de Vienne, dont fait mention Louis de Vérone et Ribadaneira dans sa *Vie des Saints* au 9 octobre (1). Au surplus, sauf peut-être pour la vie et le martyre de S. Denis de Paris dont il était resté assurément des relations ou traditions, comment aurait-on pu se renseigner sur l'auteur des *Areopagitica* en dehors de ce qu'il lui a plû de nous en dire lui-même, ou plutôt d'attribuer à l'Aréopagite à qui il prêtait sa plume. Que S. Thomas ait connu la plupart de ces relations latines, sinon celles en grec, c'est incontestable pour celles des Martyrologes, des Bréviaires et des Missels, et très vraisemblable pour les autres. Voyons maintenant ce qu'il en a su, ou du moins ce qu'il en a mentionné dans ses œuvres.

Il le tient donc pour S. Denis d'Athènes, le converti de S. Paul, dont il serait en outre le disciple, dont il aurait même décrit les visions théophaniques (2). Il l'identifie avec S. Denis de Paris, mais, sauf une brève allusion dans un de ses sermons, il n'en dit rien de plus. Il le tient pour le disciple également de Hiérothée, dont il ne sait rien de plus que ce qu'en dit Denis, qui en fait un éloge enthousiaste et cite divers passages de ses œuvres. Il rapporte ce que l'auteur des *Areopagitica* raconte de son voyage à Héliopolis, en Egypte, et de l'incident de l'éclipse du soleil au moment de la Passion, en compagnie d'Apollophane, avec qui plus tard il eut des discussions sur un ton assez vif (3). Il sait de la même source qu'il a assisté à la réunion des Apôtres autour du lit de mort de la Vierge ; mais le passage, quoique entendu traditionnellement dans ce sens, ne lui paraît pas très clair, et il donne diverses interprétations (4). L'Epître VIII à Demophile lui apprend qu'il a été, en Crète, l'hôte de Carpus, dont parle S. Paul. Il le croit enfin, par la dédicace de ses œuvres et l'adresse de ses *Lettres*, en relation avec nombre de personnages apostoliques : S. Jean, S. Timothée, S. Polycarpe, etc. Il connaît toutes ses œuvres existantes ; il les a en mains — *præ manibus habemus* — probablement même dans le texte grec : il énumère et regrette celles qui sont perdues.

Au point de vue de ses doctrines philosophiques, il le tient pour un disciple d'Aristote (5), mais surtout des Platoniciens (6), qu'il contredit cependant quelquefois (7). Il sait qu'il a aussi étudié les autres philosophes (8).

Il déclare que c'est lui qui a le plus excellemment parlé des anges (9) et il se fait gloire de suivre sur ce point en particulier son enseignement (10).

Et c'est tout, parce que l'auteur des *Areopagitica* a pensé que

(1) Halloix attribue aussi des Vies de Denis à Vincent de Beauvais et à Pierre Equilin. MIGNE, *Patrol. Grecq.*, IV. col. 709. Il faut l'entendre sans doute, au moins pour Vincent de Beauvais, de mentions faites dans le *Speculum historiale*. — (2) *C. S.*, II. D. X. q. I. a. 2. VIII. 135. — (3) Vous dites que le sophiste Apollophane m'injurie et me traite de parricide. . Lettre à Polycarpe, VII, § 2. — (4) Comm. in *D. N.*, c. III, § 2. — (5) *S. C.* II. D. XIV, q. I, a. 2, VIII, 183. *Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem* .. (6) *Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ*. Q. D. de *malo*. Q. XVI, a. 1. XIII, 569. — *Plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur Platonici* Prol. des *N. D.*, XXIX, 374, 421, 431. 498, 499, 500. — (7) Q. D. de *Spir.*, *Cr.*, q. I, c. 8, XIV, 4. — (8) XXIX, 87. — (9) *Opusc. var.* XIV, c. XVI, XXVII, 301. — (10) XXVII, 301. *Ibid.*

cela suffirait à faire foi de sa personnalité d'emprunt. La tradition, si volontiers portée à l'amplification, a cette fois eu le bon goût de n'y pas ajouter.

III

Les Œuvres

La question du catalogue des œuvres de Denis s'enveloppe en partie du même mystère que celle de leur authenticité. C'est à peine si nous possédons la moitié des ouvrages que Denis lui-même, dans ceux qui nous restent, s'attribue. Et cela encore n'est pas sans peser sur la question même de leur authenticité. Sans doute il n'est pas impossible qu'ils soient supposés, et l'auteur des *Areopagitica* a imaginé assez de faits irréels pour que l'on puisse sans trop de témérité y joindre celui-là. Mais, s'ils avaient réellement existé, et cela encore est probable, et S. Thomas nous montre comment les œuvres disparues s'adaptent au plan général de Denis (1), leur disparition complète n'ajouterait-elle pas une force particulière à l'argument des partisans de l'authenticité, que l'œuvre a pu être dissimulée pendant longtemps et qu'en tout cas le silence qui l'a longtemps couverte peut ainsi s'expliquer ? Si l'on a pu en faire disparaître une partie définitivement, est-il si étonnant qu'on ait pu cacher l'œuvre entière pendant quelque temps ? Et, si le raisonnement n'est pas décisif, au moins vaudrait-il pour établir l'ancienneté relative de l'œuvre et la reporter bien avant sa manifestation officielle, car si l'auteur était encore vivant, ou si l'œuvre était récente, on comprendrait mal que, étant donné l'accueil dont elle fut immédiatement l'objet, on ne l'ait pas recherchée et conservée tout entière, puisque la partie restante mentionnait la partie disparue. Il n'en reste pas d'autre trace que cette mention ; elle est l'unique source de tout ce qu'on en a pu dire après, sauf pour les lettres, dont la liste a varié, puisque rien n'en limitait nécessairement le nombre. Nous n'en traiterons du reste, comme pour l'authenticité, que dans la mesure où S. Thomas s'y trouve engagé, c'est-à-dire dans la mesure où il a pu connaître l'existence de celles qui restent et regretter la disparition des autres. Il nous suffira donc de dresser le catalogue des œuvres existantes ou disparues, d'après Denis lui-même et les écrivains qui en font mention jusqu'à S. Thomas lui-même. Au surplus, la question depuis cette époque ne semble pas s'être modifiée beaucoup.

Les œuvres actuellement attribuées au Pseudo-Denis sont :

I. Le livre de la *Hiérarchie Céleste*, en 15 chapitres : Περὶ Ἱεραρχίας οὐρανίου.

II. Le livre de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, en 7 chapitres : Περὶ της ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας.

III. Le livre des *Noms Divins*, en 13 chapitres : Περὶ Θείων ὀνομάτων.

IV. Le traité de la *Théologie Mystique*, en 5 chapitres : Περὶ μυστικῆς Θεολογίας.

(1) Prologue du Commentaire des *N. D.*, XXIX, 374.

Tous ces livres sont dédiés à Timothée, compagnon et correspondant de S. Paul, puis évêque d'Ephèse, et que Denis appelle le meilleur de tous ses fils spirituels (1).

V. Un recueil de dix Lettres. Les quatre premières sont adressées au thérapeute Caius ; la cinquième au diacre Dorothée ; la sixième au prêtre Sosipatre ; la septième à l'évêque Polycarpe ; la huitième au moine Démophile ; la neuvième à l'évêque Tite : la dixième à l'évangéliste S. Jean.

Il existe encore, attribuées à Denis, trois autres œuvres dont l'authenticité est plus que douteuse : deux lettres et une liturgie. La *Liturgie* de S. Denis, évêque d'Athènes, en usage chez les Jacobites, secte dérivée des monophysites, ne relève du Pseudo-Denis que parce qu'elle comprend un certain nombre d'extraits de la *Hiérarchie Ecclésiastique* dont l'auteur est, chez eux, en grande vénération. Migne l'a publiée à la suite des œuvres de Denis (2).

La douzième lettre — à Timothée, sur la mort des SS. apôtres Pierre et Paul — n'a pas plus de prétention à l'authenticité. C'est à peine du reste si l'on en trouve mention. Fabricius dit à son sujet (3) : *Lambecius refert quod in MMss. Bibliothecæ Cæsareæ exstant Epistola ad Timothæum de morte SS. Apostolorum Petri et Pauli....* (*Exstat quoque in codice Florentino*). L'édition des œuvres de Denis, de Venise — 1556 — la contient, et Francesco Airola l'a publiée à part, sous ce titre : *S. Dionysii Epistola de morte Apostolorum...... Venetiis, apud B. de Bindonis*, 1543.

La onzième lettre à Apollophane, pour le féliciter de sa conversion, sans présenter beaucoup plus de garanties, est cependant tenue comme authentique par quelques auteurs. Elle paraît du moins plus ancienne et est plus souvent citée. Il n'y est fait aucune allusion dans le reste de l'œuvre de Denis, mais il est clair qu'elle a été inspirée par le passage de la lettre à Polycarpe où Denis raconte la persécution dont il est l'objet de la part d'Apollophane et lui rappelle le prodige de l'éclipse d'Héliopolis. S. Denis se devait de convertir son ancien compagnon et adversaire. La lecture de la lettre ne laisse aucun doute sur son authenticité (4). Maxime ne la connaît pas, ou du moins n'en parle pas, quoique Lanssel et Halloix prétendent, sur une vague allusion du commentaire de la lettre à Polycarpe, qu'il en ait possédé un exemplaire grec qu'ensuite il aurait perdu. Le texte grec existait encore, paraît-il, sous Charles le Chauve, mais il a disparu depuis. Hilduin la mentionne et parle d'une traduction en latin assez grossier. Il ne semble pas que J. Scot l'ait traduite, encore que Halloix et Darboy le lui attribuent, mais elle le fut à nouveau par J. Sarrazin (5). Elle fut dès lors couramment reçue parmi les œuvres authentiques. S. Thomas la cite sans élever aucun doute. Les éditions des œuvres de Denis la contiennent, entr'autres celles de Denis le Chartreux, de Lefèvre d'Etaples, de Venise. Fabricius prétend même en avoir le manuscrit grec (6). Mais, après le XVIe siècle, même les auteurs partisans de l'authenticité, sauf peut-être Lanssel et Halloix, la rejettent, et, quoiqu'elle s'imprime encore

(1) *H. E.*, I, § 1. — (2) MIGNE, *Patr. Gr.* III, 1.123. — (3) FABR. *Bibl. Gr.*, VII, 13-4. — (4) Elle a été publiée par Migne, *Patr. Gr.*, III, 1.119. — (5) C'est sans doute à cette seconde traduction — *in politiore versione* — que Lanssel fait allusion, quand il l'oppose à *in rudi versione*, citée par Hilduin. — (6) *Epistola de Eclipsi solis ad Apollophanem quæ latine tantum ex Hilduini Areopagiticis cum Halloixi notis exhibetur, in codicibus græcis Cæsarianis etiam exstat.*

à la suite des *Areopagitica*, il n'est plus question de la tenir pour l'œuvre du Pseudo-Denis.

Dans les œuvres qui nous en restent, le Pseudo-Denis affirme avoir également composé :

I. Un traité des *Institutions théologiques* : 'Εν Ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσεσι (1).

II. Un traité de la *Théologie Symbolique* : 'Εν Τῇ συμβολικῇ Θεολογιᾳ (2).

III. Un traité de l'*Ame* : 'Εν Τοῖς περί Ψυχῆς (3).

IV. Un traité du *Juste Jugement de Dieu* : 'Εν Τοις περί δικαίου και Θείου δικαιωτερίου (4).

V. Un traité des *Hymnes Divins* : 'Εν Τοῖς περί τῶν Θειῶν ὕμνῶν (5).

VI. Un traité des *Choses Sensibles et Intelligibles* : 'Εν τῇ περί νοητῶν τε και αισθητῶν πραγματεία (6).

Il est encore fait allusion dans l'œuvre de Denis à deux autres ouvrages :

Un traité des *Ordres Angéliques et de leurs Propriétés* : Εν τῳ περί τῶν αγγελικῶν ιδιοτήτων και ταξεῶν (7). Mais il semble bien que sous une appellation différente ce soit la même œuvre que le traité de la *Hiérarchie Céleste*.

Enfin le livre de la *Hiérarchie Céleste* mentionne assez vaguement un traité de la *Hiérarchie Légale* : 'Εν τῇ κατά νομον Ἱεραρχιᾳ (8).

Est-ce un traité distinct de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, ou seulement une allusion à une idée précédemment émise ? Nous ne saurions dire. Maxime y veut voir deux œuvres distinctes. La question est sans beaucoup d'intérêt, puisque tout a disparu. Cependant ce dernier traité compléterait heureusement l'œuvre du Pseudo-Denis, qui comprendrait ainsi le cycle théologique en entier et aurait exposé toutes les formes et espèces de la hiérarchie et tous les modes d'aller à Dieu et de le nommer.

Maxime (VIIe siècle) connaît et commente les quatre traités et les dix lettres que nous possédons encore (9). Il souligne et regrette la disparition des autres œuvres, sans autre témoignage de leur existence que celui de leur auteur. Il en admet la liste complète, c'est-à-dire en plus des six indiscutablement énoncées par Denis, le traité des Ordres angéliques et de leurs propriétés et le traité de la *Hiérarchie Légale* (10).

(1) *N. D.*, ch. I, II, IV, XI, et *T. M.* — (2) *N. D.*, ch. IV. IX, XIII ; *T. M.*, c. II ; *Ep* IX. §§ 1. VI. — (3) *N. D.*, ch. IV. — Lanssel traduit : *Liber de anima*. — (4) *N. D.*, ch. IV, § 35. où il résume sa doctrine du mal et réfute les sophistes qui accusent la divinité d'injustice et de mensonge. — (5) *H. C.*, ch. VII. § 4, où il explique les chants sacrés des cieux. — (6) *H. E.* ch. I. § 2, où il traite des symboles qui nous élèvent vers l'unité de Dieu. — (7) *N. D.*, ch. IV, § 2. — (8) *H E.* ch. III, § 10. — (9) Halloix, sur la foi de Vincent de Beauvais, lui attribue une Vie de S. Eutrope, apôtre de la Saintonge. Il ne s'agirait en tout cas que de S. Denis, de Paris. Cf. MIGNE. IV, 793, 870. — (10) On ne voit pas que Maxime mentionne la XIe lettre, celle à Apollophane, dont l'orignal est perdu, mais qui. dit Darboy — Introduction p. XXVI — existait encore sous Charles-le-Chauve et que l'on possède en partie dans la traduction de Scot Erigène. — (11) Maxime, dans son Prologue, raconte sur la foi d'un certain diacre romain, Pierre, que toutes les œuvres de Denis sont conservées dans la Bibliothèque romaine. Il ne précise pas, il est vrai, si ce « toutes » s'applique aux œuvres existantes et même à celles disparues. On pourrait croire qu'il s'agit aussi de ces dernières, car Lanssel, en note marginale, fait remarquer que le préfet de la Bibliothèque vaticane lui a écrit que jusque-là il n'avait rien trouvé en fait d'*Aeropagitica* que celles que tout le monde possède. — Dans ce même Prologue, Maxime relève l'opinion de certaines personnes, mais pour la déclarer absurde, que les *Areopagitica* ne sont pas l'œuvre de S. Denis, d'Athènes, mais de quelqu'autre bien postérieur.

Michel Syngel (IXe siècle), dans sa *Vie de S. Denis*, ne dresse pas de catalogue de ses œuvres, mais, dans l'exposé de sa doctrine, il désigne expressément la plupart des ouvrages existants, ou y fait allusion (1). Méthode ou Métrodore raconte la vie de S. Denis, mais ne dit rien de ses œuvres.

De même Simon le Métaphraste (Xe siècle) nous dit la vie et les vertus de Denis, mais sans parler, au moins expressément, de ses œuvres. Par contre, à la même époque, Suidas, dans ses *Collectanæa*, en donne le catalogue complet, avec cependant quelques particularités. Les *Noms Divins* n'ont que douze chapitres au lieu de treize (2) ; par contre, la *Hiérarchie Ecclésiastique* en a quinze au lieu de sept, et, non seulement il ne dit rien de la lettre à Apollophane, mais il ne mentionne pas celle à Tite.

Quand nous aurons ajouté que d'après Liberatus Afer (vers 520). Clément d'Alexandrie loue Denis d'avoir aussi composé un livre sur l'Incarnation (3), et que, d'après le Père Halloix dans Migne (4), il aurait écrit une Vie de S. Eutrope, martyr, nous aurons vraisemblablement énoncé toutes les œuvres attribuées, à tort ou à raison, à Denis, existantes ou disparues, et exposé les diverses sources où a pu puiser S. Thomas (5), si tant est qu'il ait cherché en dehors du texte traditionnel des *Areopagitica* et de ses traducteurs ou commentateurs alors connus.

Avec tout le Moyen-Age, S. Thomas possède de Denis ses quatre grands traités et onze lettres (6). Il cite en effet celle à Apollophane (7), sans doute sur ce qu'il en reste dans la traduction de Jean Scot.

(1) Louis de Vérone, dans sa préface à la traduction par Basile Millan de la *Vie de S. Denis*, de Michel Syngel, ne mentionne que les trois principaux traités, oubliant la *T. M.* — (2) On peut, il est vrai, dire que le 1er chapitre forme comme un prologue qui ne compterait pas dans le chiffre total. Il donne le sommaire des chapitres, qui correspondent à peu près aux idées de l'auteur, mais non à l'ordre dans lequel il les expose. — (3) Lanssel. *Disputatio apologetica.* — Nous n'en avons trouvé nulle part ailleurs mention. Cette attribution au reste peut facilement s'expliquer. Denis en effet a fréquemment parlé du Christ incarné. Que Liberatus Afer y ait vu l'indication d'une œuvre spéciale, la chose n'a rien de bien étonnant. Au surplus l'attribution à Denis par Clément d'Alexandrie d'un livre sur l'Incarnation ne peut qu'être puisée dans une œuvre apocryphe de ce dernier. Nous croirions plus volontiers à une méprise de Lanssel. Liberat rapporte seulement que dans ses écrits — dont un sur l'Incarnation contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie aurait relevé plusieurs passages des œuvres de Denis. Et quelques-uns en tirent témoignage en faveur de l'authenticité, puisque Cyrille d'Alexandrie fut nommé évêque de cette ville en 412, ce qui au reste ne serait pas concluant, mais l'authenticité de ces œuvres de Cyrille est elle-même discutable. Elle fut niée par *Hypatius*. Ces écrits sont du reste perdus. — (4) MIGNE, *Patrol. Grecq.* T. IV, cl. 794 (33). Sur la foi de Vincent de Beauvais, *lib.* X, *Speculi historici*, c. 18, Denis de Paris aurait écrit cette relation en grec pour la famille de S. Eutrope. Le pape Callixte II, l'ayant découverte à Constantinople, l'aurait fait traduire en latin. — (5) Nous ne mentionnons pas, parce qu'il est très improbable que S. Thomas ait pu les connaître, les catalogues de Pachymères et de Nicéphore Callixte. Pachymères ne fait que reproduire Maxime. Il ne dit rien de la lettre à Apollophane, et pas davantage du *De legali Hierarchia* que Maxime, sur un texte du reste assez vague, admet. Nicéphore connait les quatre grands traités et les dix lettres de Denis. Il ajoute cependant qu'aux treize chapitres des *N. D.* sont adjoints cent autres chapitres pleins de la sagesse divine, mais il faut entendre que ce n'est là qu'une autre distribution possible, en paragraphes sans doute, du traité. Il mentionne aussi les œuvres disparues, excepté le *De legali Hierarchia*, en ajoutant au reste qu'il ne les a pas vues, ni personne avant lui. — (6) Il dit bien quelque part — VII, 415 — *C. S.* I. D., XXXIV. q. III, a. 2. — *ut dicit Dionysius ad Titum in Epistolis*, d'où l'on pourrait conclure qu'il admet plusieurs lettres à Tite, comme il en existe plusieurs à Caius. Mais ce pluriel n'est qu'une erreur, ou plutôt un terme général désignant le Recueil des lettres. — (7) *Contra impugnantes religionem*, c. XI, XXIX, 82.

Quant aux œuvres disparues, il mentionne à l'occasion de son commentaire des *Noms Divins*, celles que Denis lui-même s'attribue. Ce sont :

Le *De Divinis Hypotyposibus, ie, characteribus* (1).

Le *De Symbolica Theologia* (2).

Le *Liber de Angelica Hierarchia in quo tractatur de angelicis proprietatibus et ordinibus* (3).

Le *Liber de Anima* (4).

Le *Liber de Justitia et Observantia Divinæ Justitiæ* (5).

Il ne fait aucune allusion aux trois autres qui ne sont pas cités dans les *Noms Divins*. Il énonce seulement en général que Denis a fait d'autres livres, beaucoup de livres que nous n'avons pas (6).

IV

La Connaissance que S. Thomas a du grec

Nous n'avons encore vu S. Thomas et le Pseudo-Denis en rapport que par des intermédiaires, au moins par l'interposition des traducteurs. Il ne serait pas sans intérêt de savoir si S. Thomas a connu les *Areopagitica* directement dans le texte grec. Il faudrait, pour y répondre, résoudre au préalable deux questions également d'importance : S. Thomas connaissait-il le grec ? Et, s'il le connaissait, quels manuscrits a-t-il eus à sa disposition, et lesquels, de fait, a-t-il consultés ? Il est vrai, si la réponse à la première question est négative ou peu satisfaisante, notre tâche pour résoudre la seconde en sera simplifiée.

Ce n'est point chose nouvelle de se demander si S. Thomas savait, ou non, le grec. Déjà un de ses contemporains, Roger Bacon (1214-1294) lui adressait le reproche de l'ignorer. Mais ce fut surtout au XVIIe siècle que, dans une série de lettres, Jean Launoy, le démolisseur des traditions, attaqua violemment celle qui faisait de S. Thomas un expert en langue grecque. Il provoqua une défense non moins passionnée, et, dans sa *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam græcam — Parisiis*, 1667, — Bernardo Guyard s'appliqua à réfuter les arguments de Launoy, en même temps qu'à établir solidement sa thèse par des raisons dont la plupart sont *a priori* ou tirées de déclarations qui ne sont point nécessairement concluantes. On a, en effet, pour ou contre l'affirmation que S. Thomas savait le grec, formulé surtout deux catégories de preuves, tirées les unes de ce que S. Thomas, à l'époque où il a vécu, devait, ou ne pouvait pas, savoir le grec, et les autres, de citations mêmes de S. Thomas, dont, suivant l'opinion de l'argumentateur, on concluait que S. Thomas savait le grec, ou le contraire. Nous exposerons les plus caractéristiques, en nous réservant d'ajouter quelques indications puisées dans l'œuvre même de S. Thomas et qui montreront par des faits plus décisifs, ce semble, ce que, en réalité, S. Thomas savait de grec.

(1) Il le nomme aussi *De Theologicis H.*, car nous ne supposons pas qu'il ait en vue deux traités différents, XXIX, 398. 402. — (2) XXIX. 374, 396, 437, 588. — (3) Qui ne semble pas le même que le *De C. H.*, mais celui dénommé par Denis : *De angelicis proprietatibus et ordinibus*. XXIX, 429. — (4) XXIX, 430 comm. c. IV, l. 1. — (5) XXIX, comm. c. IV, l. 23. — (6) XXIX, 510, comm. c. VI, l. 1.

Ceux qui tiennent pour un S. Thomas hellénisant font remarquer d'abord que l'étude du grec, n'était point au XIIIe siècle, chose extraordinaire, même en France, où, déjà sous Charlemagne et Charles le Chauve, s'étaient trouvés des érudits et des traducteurs pour l'œuvre du Pseudo-Denis. A plus forte raison en Italie. Nombreux étaient les foyers de culture hellénique : à Ravenne, qui n'était point depuis si longtemps détachée de l'empire byzantin ; à Bologne, qui avait eu sa renaissance au XIe siècle ; à Rome, restée, malgré le schisme, en contact étroit avec le monde grec ; à Naples enfin, encore à moitié grecque, même au temps de S. Thomas qui y fit ses premières études. Il serait invraisemblable que, soit à Naples, soit au Mont Cassin, foyer d'érudition et de culture grecque, ou même à Cologne ou à Paris, S. Thomas n'ait pas, au cours de ses études, appris au moins les éléments de la langue grecque.

Ce qui n'est encore qu'une hypothèse va se corroborer de raisons singulièrement persuasives et de témoignages qui semblent décisifs. En de multiples circonstances de sa vie, S. Thomas fut en contact avec la pensée et le monde grec ou hellénisant, s'adonna à des études ou fut choisi pour des fonctions qui exigeaient de sa part une connaissance au moins ordinaire du grec.

Il eut pour condisciple Thomas de Cantimpré, hellénisant fameux, et, parmi les religieux de son ordre, un bon nombre savaient le grec, entr'autres Vincent de Beauvais et Guillaume de Moerbeecke. Urbain IV le choisit pour réfuter les erreurs des Grecs. Il serait incroyable que l'on ait confié ce travail à un homme dont *a priori* les Grecs auraient pu récuser la compétence, et l'on ne comprendrait pas davantage que S. Thomas, s'il n'avait pas eu une connaissance du grec suffisante pour cette délicate mission, ne se fut pas récusé lui-même. Nous aurons au contraire l'occasion de dire que sa lettre-préface à son traité *Contra errores Græcorum* laisse clairement entendre qu'il a compulsé les auteurs grecs où il pouvait trouver des arguments en faveur de sa thèse. Fréquemment S. Thomas eut à étudier ou à commenter les auteurs grecs : Aristote, Denis, etc. Nous aurons tout à l'heure à enregistrer ses propres déclarations sur ce point. Sans doute, le plus souvent il travaillera directement sur des traductions latines. Mais il nous dit dans la dédicace au cardinal Annibal de la *Catena Aurea* qu'il a fait traduire en latin plusieurs commentaires des docteurs grecs. Nous savons aussi qu'il fit faire par son ami Guillaume de Moerbeecke une nouvelle traduction d'Aristote. Pourquoi l'aurait-il fait, s'il n'avait jugé l'ancienne traduction défectueuse ? Et comment l'aurait-il ainsi jugée, s'il n'avait pu le constater par sa propre expérience ? On pourra sans doute objecter que, s'il eût été à ce point versé dans le grec, il eût pu se passer d'aide. Mais la traduction des Pères Grecs et d'Aristote est une œuvre considérable que S. Thomas ne pouvait assurément mener de front avec ses autres travaux, et pour laquelle il fallait au reste des spécialistes particulièrement autorisés, et nous ne prétendons pas que S. Thomas fût dans ce cas. Au surplus, s'il n'a pas entrepris, et pour cause, de traduction *ex professo*, nous aurons à dire, dans la discussion de ses modes de citation pour le Pseudo-Denis, qu'il est indéniable, en dehors même de ce qu'il nous en a dit lui-même, qu'il devait travailler avec le texte grec sous la main. De nombreux passages cités n'appartiennent à aucune des traductions alors con-

nues et sont donc des adaptations faites par S. Thomas lui-même. Il en est de même pour le commentaire des *Météores* d'Aristote. Et, même quand il cite Scot ou Sarrazin, très fréquemment, il écourte, élague, résume les textes, ce qu'il ne pourrait faire, sans danger de fausser le sens, s'il n'avait eu sous les yeux le texte grec qui lui garantissait la pensée de l'auteur. Enfin, nous savons que la mort le surprit, alors qu'il se rendait au second Concile de Lyon, où Grégoire X l'avait appelé pour traiter avec les évêques grecs la délicate question de l'union de l'Eglise d'Orient. Il n'est guère vraisemblable que le pape ait fondé ses plus fermes espoirs sur un théologien qui n'aurait pu entrer en contact direct avec les docteurs grecs.

Nous avons au surplus de la connaissance que S. Thomas avait de la langue grecque des témoignages explicites et dignes de foi. Médina, dans son *Eloge de S. Thomas*, dit que le premier il a osé expliquer tout Aristote. Baronius, Sixte de Sienne, Possevin ont proclamé sa haute culture en grec. Mais on pensera que, en la matière, le meilleur témoignage est encore celui de S. Thomas lui-même. Demandons donc maintenant à l'œuvre même de S. Thomas de nous dire ce que S. Thomas affirme savoir du grec, et mieux encore, la connaissance que cette œuvre accuse. Si l'on y découvre manifestement une certaine connaissance du grec, on pourra peut-être discuter les limites de cette connaissance, on ne pourra plus la nier absolument. Or la chose est incontestable. S. Thomas cite des mots grecs, fait de l'étymologie grecque, note diverses formes des déclinaisons grecques, en expose la valeur par rapport aux formes latines, consulte les traditions grecques ; toutes choses indéniables qui établissent qu'il avait du grec une connaissance au moins élémentaire, et qu'il est bon d'établir par quelques précisions.

Voyons d'abord ce que S. Thomas lui-même nous en dit. S'il ne reconnaît pas positivement qu'il sait le grec, on peut cependant le conclure d'un passage du *Quodlibet* v. a. 7, où il déclare que si beaucoup ont confondu l'ævum et l'éternité, c'est par ignorance de la langue grecque. La distinction qu'il nous fournit de ces deux mots n'est peut-être pas très convaincante et l'on peut douter que les Grecs aient réellement distingué ces deux modes de la durée ; mais le fait de poser cette distinction, après nous avoir dit que l'erreur sur ce point provient de l'ignorance du grec, semble bien établir que S. Thomas se croyait capable de la faire pour son compte.

Dans sa dédicace à Urbain IV de la *Catena Aurea super Matthæi Evangelium*, il dit qu'il s'est appliqué à citer les noms des auteurs dont il recueille les gloses, et les titres de leurs œuvres, car souvent les commentaires, dont il compose son livre étaient sans nom d'auteurs, ou avec des mentions inexactes. Il a dû faire tout un travail de critique et d'interprétation sur les textes : *plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, necnon ad manifestiorem sensum,.... interdum etiam sensum posui, verba dimisi....* Or un certain nombre des Pères cités sont grecs, et il convient que, en particulier, Chrysostome lui a donné beaucoup de mal, à cause des défectuosités de la traduction : *præcipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa.* Comment le saurait-il, s'il n'a pu contrôler ? Et pourquoi tant de mal, s'il n'a pas corrigé ?

De même dans son *Proemium* à l'opuscule VI *contra Errores Græcorum*, adressé au même Urbain, parmi les raisons par lesquelles il explique qu'il se soit glissé chez les anciens écrivains ecclésiastiques certaines expressions qui « nous paraissent à nous modernes équivoques ou répréhensibles », il donne celle-ci : que certains termes sont exacts en grec dont l'équivalent est en latin moins heureux. Ainsi, explique-t-il, on dit très bien en grec que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois hypostases, mais il serait moins exact de dire en latin qu'ils sont trois substances, quoique à prendre ces mots au pied de la lettre — *secundum proprietatem vocabuli* — hypostase et substance désignent une seule et même chose. Sur ce, il expose le principe qui doit inspirer un bon traducteur : ne pas s'astreindre au mot à mot, mais se pénétrer de la pensée de l'auteur et la rendre conformément au génie de la langue en laquelle on traduit. Autant de choses qui, sous la plume de S. Thomas, difficilement laissent croire à une méconnaissance absolue du grec. Et puis comment admettre que S. Thomas ait reçu et accepté la mission de réfuter les erreurs des Grecs, s'il eût complétement ignoré leur langue ? Et quand encore, à la fin de son traité *De Unitate Intellectus*, il reproche assez rudement aux Averroïstes, d'attribuer des erreurs à Platon, Aristote et Théophraste, parce qu'ils se contentent de se renseigner auprès de leur maître Averroès, corrupteur d'Aristote, au lieu de consulter Aristote lui-même et les autres, ne faut-il pas, surtout pour leur adresser le défi de la fin, qu'il soit sûr, d'expérience personnelle, que ce soit là l'opinion des philosophes grecs ?

Ce ne sont encore là que des déductions. Nous avons de S. Thomas des affirmations plus positives que lui-même a consulté les exemplaires grecs. Dans la *Somme* contre les Gentils (1), à propos de l'opinion d'Aristote sur la nature de l'intellect possible : ... *sicut... Averroes fingit, sub dubitatione hoc præferens, ut patet ex exemplaribus græcis et translatione Boetii...* — Dans le commentaire du psaume V — l. V. : *Alia translatio habet : Dirige... Prima (translatio) concordat cum Hieronymo ; secunda cum græco, sed tamen idem est sensus.* Et plus loin, Ps. XIII. l. III. *: Hæc autem est translatio de græco...* — Et encore dans le commentaire du *De causis* — l. I. — *: Et in græco quidem invenitur, scilicet traditus liber Proculi platonici, continens 209 propositiones, qui intitulatur Elevatio Theologica. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos « De Causis » dicitur quem constat de arabico esse translatum et in Græco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto libro Proculi excerptus.....* De même dans le commentaire des *Noms Divins :* cap. IV., l. 10 : *Utitur autem hic genitivis pro ablativis, quia Græci ablativis carent.* Comment S. Thomas aurait-il su que Denis employait ici le génitif, s'il n'avait consulté le texte grec ? Dans l'opusc. 72, il déclare avoir vu les livres de la métaphysique d'Aristote : ... *numero decimo quarto licet nondum translatos in lingua nostra.*

On pourrait citer vingt passages où revient incessamment la mention : *In græco habetur*, qui prouve sans contexte qu'il a vérifié sur le texte grec la citation qu'il fait d'après une traduction latine ; et, s'il traduit le texte en latin, c'est qu'il écrit ou parle pour un public qui ne l'eût pas compris en grec ; mais, vraisem-

(1) S. C. G., II, c. LXI.

blablement, la traduction elle-même qu'il nous en offre est de lui. Ainsi S. T. I-II. Q. L. a. 1 : *Et ideo non dicit* (*Aristoteles*) *quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est « ut habitus », sicut in græco habetur.* De même, S. T. III Q. LV. a. 5. : *Unde in hoc græco..: ponitur* (1).

S. Thomas a collationné les textes grecs. Bien plus, il y a quelquefois puisé, non pas certes pour de longues citations en grec, nous en avons indiqué les raisons ; mais parfois le commentaire appelle la discussion du texte, la collation des manuscrits, l'explication verbale, et le terme grec vient alors, comme de lui-même, se confronter avec son équivalent latin. L'étymologie, dont le Moyen-Age était féru, est aussi l'un des procédés qui font le plus fréquemment apparaître les vocables grecs. Nous en citerons quelques exemples. Ils seront à la fois la démonstration que S. Thomas connaissait le grec, et que, à en juger du moins par ce qu'il nous en cite, il ne le connaissait qu'assez peu. On pourrait même parfois douter qu'il le sût de science personnelle, car souvent les citations qu'il en fait et les explications qu'il en donne sont empruntées à d'autres auteurs, en particulier à Augustin, à Jérome, à Boèce, à Damascène, pour les commentaires théologiques, et à Averroès ou à Avicenne pour Aristote. Mais S. Thomas ne cherche nullement à faire le *doctus cum libro*. Il cite, quand il emprunte ; et, quand son auteur ne le renseigne pas ou ne le satisfait point, il nous fournit le résultat de ses propres recherches.

Un autre avantage, indirect, de ces citations, c'est que S. Thomas, n'écrivant pas en caractères grecs les mots qu'il cite, nous fixe par là, autant du moins que l'on peut se fier au texte imprimé de ses œuvres, sur la manière dont il prononçait le grec (2). C'est le plus souvent d'après la prononciation bysantine qu'il écrit, soit parce que c'est celle qui s'était conservée en Italie, soit parce qu'elle s'y est introduite sous l'influence de Constantinople (3). L'α garde généralement la valeur de notre a français, sauf peut-être pour certaines terminaisons dont l'orthographe n'est pas sûre. L'ε et l'η dans le corps d'un mot (4) se prononcent é (5) ; mais l'η final devient i : δίκη s'écrit diki. Cependant il rend σωφροσύνη par sophrosyne (6) ; ἡ avec un esprit rude, devient y : ἥλιος = ylios (7). Il ne distingue pas entre l'ο μικρον et l'ω μεγα, soit au milieu soit à la fin des mots, et les écrit uniformément o : ''αρχων = archon ; 'αναγωγην = anagogem (8). Par contre il reconnaît deux espèces d'u :

(1) Cf. *S. T.*, III, q. LXIII, a. 2. V. 331 ; *S. C. G.*, IV, c. XVII. XII. 503 : *Græci libri et antiquiores latini habent... Et ex ipso græco apparet.* — In Ps. XXI, l. 1, XVIII, 344 : *Hæc est translatio* LXX : *in græco autem et in hæbræo non est.* — In Ps. XLIV. XVIII, 509 : *Ubi nos habemus gutta, græcus habet aloes.* — In Matth., c. XXV. XIX, 600. — In Joan. c. I, l. 8, XIX, 721. — *Ibid.*, l. 13, 735 ; *ibid.*, c. III, l. 1, 776 ; *ibid.*, c. XVI, l. 6, XX, 286. — Ad Rom., c. XII, l. 1, XX, 597 : *Quidam libri habent.... tamen littera non concordat cum græco.* — Ad Hæbr., c. II, l. 2, XXI, 614 : *Ubi enim nos habemus sermo, in græco habetur logos...* — *Ibid.*, c. IX, l. 1, 657. — Periherm. I, 5. XXII, 17 ; *ibid.*, II, 2, 58. — *Post. Anal.*, I, 5, 118 ; *ibid.*, II, 8, 253 : *Prædicta tamen verba non habentur in libris græcis.* — *Phys.* V, 10, 530 : *Ponit quædam ad manifestationem præmissarum quæ tamen in exemplaribus græcis dicuntur non haberi, et commentator etiam dicit quod in quibusdam exemplaribus arabicis non habentur.* — *De An.*, III, 4, XXIV, 146. — *Opusc.*, XV, c. 2, XXVII, 315 : *Et habetur sic sequens littera in græco.* — (2) Peut-être n'est-il pas un guide très sûr, parce que son orthographe n'est pas toujours très exacte. — (3) Il ne s'y conforme cependant que d'assez loin, soit qu'elle ne fût pas tout à fait fixée, soit, plus vraisemblablement, qu'il ne la connût qu'imparfaitement. — (4) Cependant βούλησιν devient *boulisin*, *C. S.* III, D. XVII, q. I, a. 1, IX, 260, encore qu'ailleurs il l'écrive avec un *e*. *S. T.*, I. q. LXXXIII, a. 4, I, 521. (5) *S. T.*, I-II, q. LVIII, a. 1, II, 367. — (6) *Ethic.*, VI, l. 9, XXV, 509. — (7) *De D. N.*, IV, l. 4, XXIX, 436. — (8) *C. S.*, IV, D. III, q. I, a. 1, X, 67.

l'un aspiré ou long, l'autre court : l'*upsilon provectum* et l'*upsilon breve*. L'upsilon se transforme généralement en y (1) et en hy, quand il porte un esprit rude (2). Pour les diphtongues αι devient e (3) ; αο reste ao (4) ; ευ, eu (5) ; οι, oi (6) ; αυ, au (7) ; ιε, ie (8) ; mais ει devient i (9) et εη devient ee (10) ; ε tombe généralement devant ια : παιδεία devient pedia (11) ; de même devant ει : θέειν devient thein (12) ; mais α et ο restent devant ει : ζάειν = zaen, ζώειν = zoein ; ου se rend simplement par u, qui, il est vrai, se prononçait ordinairement *ou* en latin (13). Cependant οὐσία reste ousia (14). Le cappa devient ordinairement c dur, mais on le trouve aussi transformé en x (15), ou en c doux devant un ε (16) ; ξ devient x (17) et χ, ch dur (18) ; le τ reste t dur, mais θ s'écrit th (19), ou même simplement t (20) ; φ = ph et ζ devient z (21). Il sait distinguer entre l'ε et l'η (22), quoiqu'il les écrive en latin de la même manière (23), entre le positif et le comparatif (24). Il fait la différence entre deux mots écrits, l'un avec un seul ν, l'autre avec deux ; mais il se trompe et transpose les sens ; au surplus, c'est sur la foi de Damascène, et il n'est pas bien sûr que cette différence de sens, même sans l'erreur commise, soit aussi fondée qu'il le prétend (25). Il sait même la valeur d'un iota mis en sa place : *Hoc autem, quod dicitur illomenum, si in græco scribatur per iota,* — ἴλλομενου, de ἴλλω — *significat alligationem ; si vero scribatur per diphtongum* — εἴλομενον, de εἴλω, ou plutôt εἰλόμενον, de αἱρέω — *significat prohibitionem* (26). Ce qui paraît plus subtil que fondé en réalité. Il introduit parfois des distinctions à ravir même un grec. C'est ainsi qu'il trouve à φύσις deux sens d'après le caractère de l'*upsilon*, dont nous avons dit qu'il découvrait deux espèces : l'*upsilon breve* et l'*upsilon provectum* (27). Il sait que l'infinitif en grec, comme dans le latin vulgaire, prend l'article quand il est employé substantivement, mais que le substantif attribut n'en prend pas (28) ; par contre, il ne paraît pas très renseigné sur l'emploi de l'article, qui, pour lui, se met devant le substantif quand on veut lui faire signifier l'être par excellence

(1) *S. T.*, II-II, q. XXII, a. 1, III, 312 ; *item*, q. LI, a. 1, 451. — (2) ὑποστασις = *hypostasis*. *S. T.*, I, q. XXIX, a. 3, I, 310. — (3) χαίρε = *chere*. S. *T.*, I-II, q. CI, a. I. II, 628. αἵρεσις = *hæresis*. *C. S.* IV, D. XIII, q. II, a. 1, X, 327. — (4) ἀορασία = *aorasia*. *C. S.*, III, D. XXII, q. II, a. 4, IX. 321. — (5) *S. T.*, II-II, q. LI, a. 1, III, 451. — (6) *Ibid.*, a. 3, 453. — (7) *S. T.*, II-II, q. CXXXV, a. 2, IV, 259. — (8) *C. S.*, II, D. XII. *Exp. Text.*, VIII, 167. — (9) πάθειν = *patin* ; φαγεῖν, *phagin*. *De Ver.*, q. XXVI, a. 1, XV, 252 ; in Joan., c. VII, l. I, XX, 59. Cependant χείρ = *cheir*. *S. T.*, II-II, q. XCV, 252. a. 3, IV, 90 ; ἐπισκοπεῖν = *episcopein*. — (10) *S. T.*, II-II, q. XXXII, a. s. III, 312. — (11) *Ad Hæbr.*, c. XII, l. 2, XX, 715. — (12) *De Cœl. et M.*, I, l. 7, XXIII, 27. — (13) δουλία, ou plutôt δουλεία devient dulia. *S. T.*, II-II, q. CIII, a 3, IV, 133. — (14) *C. S.*, I, D. XXIII, q. I, a. 1, VII, 288. — (15) ἔκτασις = extasis. *S. T.* II-II, q. CLXXV, a. 2, IV, 447. — (16) κενός = cænos. In Joan., X, l. 5, XX, 140. — (17) *Meteor.* III, l. 6, XXIII, 518. — (18) *S. C. G.*, III, c. XXVII, XII, 288. Il sait que le χ est formé de deux lignes qui se coupent. *De An.* I, 7, XXIV, 28. — (19) In Ps., XIII, l. I, XVIII, 290. — (20) πάθειν = patin. In Joan., c. VII, l. 1, XX, 59. — (21) Ζάειν = zaein, *de An.*, I, l. 5, XXIV, 21. — (22) Eth. II, l. 1, XXIV, 290. Il s'agit de ἔθος qui signifierait mœurs et de ἦθος qui signifierait coutume. Ce qui serait plutôt l'inverse. Au reste, il prend ailleurs ces deux mots dans le même sens et ne les distingue plus que par l'orthographe. *S. T.* I-II, q. LVIII, a. 1. — (23) Cleros = κλῆρος. — (24) *S. T.*, II-II, q. CLXXXIV, a. 6. — (25) Il s'agit de ἀγένητον, de γιγνομαι, qui voudrait dire incréé, par opposition à ἀγγέννητον, de γεννάω, qui signifierait seulement produit, engendré. *C. S.*, III, D. VIII, q. I, a. 1, IX, 141. — (26) *De C. et M.*, II, l. 21, XXIII, 175. — (27) *Metaph.*, V, 4, XXIV, 524. — (28) In Matt., c. XXVII, XIX, 657. — Periherm., I, 5, XXII, 14.

désigné par ce mot (1). Il sait que les lettres de l'alphabet servent à la numération et que la valeur des lettres du mot Adam est 46 (2). Ce, sur la foi d'Augustin.

Il a quelques notions des déclinaisons grecques. Il sait que les Grecs n'ont pas d'ablatif (3), et qu'on le remplace par le génitif (4), ce qui n'est exact qu'en partie ; que le nominatif et le vocatif diffèrent (5), ce qui est vrai généralement, encore qu'il se trompe précisément pour le mot à propos duquel il en fait la remarque : θεός. Il décline les mots grecs comme en latin, avec pourtant l'intention très nette de donner au mot son allure exacte : κλίνη devient à l'accusatif clinem (6). Les formes grecques s'altèrent singulièrement sous sa plume, soit que le texte grec ait des fautes, soit qu'il écrive d'après la prononciation bysantine, soit, et plus sûrement, qu'il ignore l'orthographe exacte, ou que le copiste, après lui, l'ait mal relevée. Il prétend traduire exactement disciplina par epistemon, qui même avec un ω n'est qu'un adjectif masculin et signifie le savant et non la science (7). De même φαγεῖν devient phagim ; πάθειν devient patin ; thus est mis pour θύος ; elates pour ἐλάτη (8) et même, changement encore plus radical, scenos doit venir de σκιά, ou du moins il en prend le sens (9) ; ψῦχος devient psychon ; σχέλος, skelon (10). D'une manière générale, il donne aux neutres la terminaison ον. Par contre il fait volontiers d'un neutre un masculin : κρανίον devient cranios (11), μέτρον devient metros, mensura. Il confond volontiers le pluriel et le singulier : labor a son équivalent dans erge = ἔργα. Il transforme les adjectifs en substantifs : φανός signifie pour lui apparitio (12).

Mais c'est peut-être à propos des étymologies que se manifestent le mieux les lacunes de la science en grec de S. Thomas. Le Moyen-Age eut la manie de l'étymologie, qui est une forme de la définition *quoad verbum*. Isidore en a constitué un traité où l'on découvre les choses les plus amusantes du monde. Mais s'il a porté le genre à sa perfection, il ne l'a pas créé, car S. Thomas, qui l'imite, et beaucoup d'autres avec lui, cite ses auteurs. Ils sont de marque : Aristote, Cicéron, Jérôme, Augustin, Damascène, Hilaire, Boèce. Il faut leur rendre la paternité de beaucoup de subtilités ou de naïvetés que S. Thomas leur emprunte. Il vole aussi de ses propes ailes, et n'est pas toujours heureux. Il en est d'exactes assurément. Il sait que eubulia vient de eu, quod est bonum, et de bouly, quod est consilium (13) ; que sunetos vient de synesio, et qu'avec les préfixes affirmatifs et négatifs on forme eusunetoi et asunetoi (14) ; que chere — χαίρε — veut dire en latin salve (15), et cheir, manus (16) ; martyr, testis (17) ; cleros, sors (18) ; philarguria, avaritia (19) ; pagos, villa (20), etc. ; que boulesis comporte une idée de libre arbitre, de délibération, que n'a pas thelesis (21) ; que

(1) In Joan., I, XIX, 679. *Ibid.*, l. 11, 731 — (2) In Joan., II, l. 3, XIX, 770. — (3) *Græci ablativo carent.* In Ps. XII, l. 3, XVIII, 286. — (4) Ad Rom., c. II, l. 3, XX, 418. — (5) In Ps. XLIV, l. 6, XVIII, 508. — (6) Cependant il forme régulièrement l'accusatif gnomen. *C. S.*, III, D. XXXIII, q. III, a. 1, IX, 532 ; mais il écrit encore anagogem. — (7) De même φανός devient un substantif, apparitio. *S. T.* II-II, q. CLXXI, a. 1, IV, 419. — (8) Et c'est bien le nominatif qu'il entend mettre, car il est dit : *abies græce elates dicitur*. In Cant., c. IV et c. V. XVIII, 577-587. — (9) In Joan., c. VII, l. 1, XX, 59. — (10) In Is., c. III, l. 3. XVIII, 694. — (11). In Matt., c. XXVII. XIX, 650 — (12) *S. T.*, II-II, q. CLXXI, a. 1. — (13) *S. T.*, II-II, q. LI, a. 1, III, 451. — (14) *Ibid.*, a. 3. III, 453. — (15) *S. T.*, I-II, q. CI, a. 1. II, 628. — (16) *S. T.*, II-II, q. XCV. a. 3. — (17) *S. T.*, II-II, q. CXXIV, a. 2. — (18) *S. T.*, II-II, q. CLXXXV, a. 1. — (19) De Malo, q. XIII, a. 1. — (20) In Matt., XXVII. — (21) *S. T.*, I, q. LXXXIII, a. 4.

latria ajoute à dulia l'idée de soumission à Dieu (1) ; que tecmerion veut dire signe évident, argument démonstratif (2) ; que ousia signifie substance composée, ousiosis, subsistance, et hypostasis, personne (3) ; que magnanimus équivaut non à microkyndynos, ie, pro parvis periclitans, mais à megalokyndynos, ie, pro magnis periclitans (4) ; apurocalia, à sine bono igne (!) (α-πῦρ-καλός) — latine : consumptio (5) ; presbyteri, à seniores (6) ; que episcopus vient de epi, super, et de scopein, qui lui-même vient de scopos, intentio, d'où en latin, superintendens (7). Hircocervus est la même chose que tragelaphos en grec, « nam tragos est hircus, et elaphos, cervus (8) ».

Il en est d'autres, mais qui n'apprendraient rien de plus, si ce n'est peut-être que, quand nous pourrions être tentés de récuser quelques-unes de ses étymologies, S. Thomas est tout disposé à nous en fournir d'autres. Ainsi, « dicitur liber Jeremiæ Threni, quod in græco sonat lamentationem, quamvis a quibusdam dicuntur Threni quasi terni, quia quasi ternis versibus sub una littera procedit in principio libri (9). De même « nomen Deus dicitur a thein, quod est curare (!) vel ab aithein, ie ardere, vel a theasthai, quod est considerare animo (10) ». Ce, sur la foi de Damascène. Dans le cas présent, on a le choix ; il en est d'autres, et en abondance, qui sont de la plus haute fantaisie : ἅγιος viendrait de α privatif et de γῆ, terre, quasi sine terra (11). Hypocrita, e græco sermone in latinum simulator interpretatur, hypo enim falsum, crisis, judicium interpretatur (12). La faute en est ici à Isidore. Lib. X. *Etymol.* Dans un autre passage du reste, S. Thomas, cette fois mieux conseillé, nous expose que ce même mot vient de hypo, quod est sub vel supra et de crisis... (13). Il tient par contre, car il y revient à plusieurs reprises, à ce qu'on sache bien que propheta vient de phanos, quod est apparitio (14), car le prophète doit être un voyant (15), et l'étymologie doit l'indiquer. On pourrait en faire plus d'une application. La règle de S. Thomas en cette matière est de retrouver dans un mot, non seulement le sens ordinaire de ce mot, mais le sens qu'il lui veut faire signifier dans le cas présent (16). Isidore lui en inspire encore de bien subtiles : numerus di-

(1) *S. T.*, II-II, q. CIII, a. 3. — (2) *S. T.*, III, q. LV, a. 5. — (3) *C. S.*, I, D. XXIII, q. I, a. 1. — (4) *S. T.*, II-II, q. CXXIX, a. 5. — (5) *S. T.*, II-II, q. CXXXV, a. 2. — (6) *S. T.*, II-II, q. CLXXXIV, a. 6. — (7) *S. T.*, II-II, q. CLXXXV, a. 1. — (8) Perih. I, 3. — (9) In Jerem. Prol. — (10) *S. T.*, I, q. XIII, a. 8. — (11) *S. T.*, II-II, q. LXXXI, a. 8. — (12) *Ibid.*, q. CXI, a. 2. — (13) *In Matt.*, VI. — (14) *S. T.*, II-II, q. XCI, a. 1. — (15) *Propheta, procul videns.* Que si le grec ne suffit pas, il offre de recourir au latin et de faire venir *propheta* de *fari*, parler, par où il rentre du reste dans le vrai, ou presque, puisque φημί veut aussi dire parler. *In Is.*, c. I. — (16) Même quand le terme est exact, il en étend le sens pour lui faire dire la nuance précise qui lui importe. *Baptizare*, dit-il, *in græco idem est quod lavare. C. S.*, IV. D. III, q. 1., a. 5. — Ce qui n'est pas faux, mais βαπτίζειν signifie surtout plonger, immerger ; mais, à lui donner ce sens, on fortifierait le sentiment des Grecs qui ont gardé le baptême par immersion. Donc ne mentionnons que le sens de laver, purifier, qui est suffisant pour le latin. De même pour *ævum*, ἀείνον, qui coule toujours, éternel, dont il fait un substantif et auquel il arrive à faire signifier le mode de durée particulier aux anges. *Quodl.*, V, 7. — Il n'est pas jusqu'à *Amen* dont l'origine hébraïque, qu'il expose, ne lui suffit pas. Il lui trouve comme une allure grecque : *Quandoque est græcum, ie, sine defectu, ab a..., quod est sine, et men quod est defectus.* In Is. XXVI. Par quel tour de force *men*, qui ne semble pouvoir être que μήν, μηνός, mois, a-t-il pu, pour S. Thomas, signifier *defectus ?* On pourrait peut-être hasarder que μήν, mois, signifie aussi lunaison, et par extension le décours de la lune et les diminutions qu'elle subit dans sa déformation. Et ainsi *amen* aura un sens ap-

citur quasi unius meros, scilicet divisio (1). Et sans doute encore celle-ci : abyssus dicitur ab « a », quod est « sine » et bysso, quod est genus candidissimi, ie, sine candore (2). Il a confondu βύσσος, lin, avec βυσσός, forme pour βυθός, fond, parce qu'il a à fournir une explication qui concorde avec ce sens qu'il veut justifier. Du reste, il offre aussi de le faire venir de sine basi : de βάσις ou de βάθος ? On ne sait trop. Architecti vient de archos (ἄρχων), quod est princeps — ce qui n'est qu'à moitié inexact — et de tecti, quod est ars, mais il confond tecti (τέκτων) avec τέχνη qu'il écrirait tecni (3). Il lui arrive fréquemment de malmener les mots, à moins qu'il ne faille s'en prendre aux copistes et aux éditions fautives : χιλιοστός devient chiliastes (4), θεανδρική devient theandidriki (5), χωρίς devient thoris, quod est foris vel extra (6), ἄνωθεν devient anathe, ie, desuper (7).

La liste n'en est pas épuisée ; mais, telle quelle, elle suffit surabondamment à prouver que ces considérations *a priori* que nous avons exposées ne tiennent pas devant la réalité des faits. Sans doute, S. Thomas avait toutes raisons de savoir le grec ; mais nous avons constaté que, de fait, il le savait fort peu, juste assez sans doute pour le lire, mais pas assez pour le comprendre vraiment. Et pourtant on a, à l'exposé ci-dessus, une impression décevante ou contradictoire. On s'explique mal les déclarations presque décisives relevées dans S. Thomas lui-même, sur ce qu'il paraît savoir de grec, quand on a lu ce que de fait il montre qu'il en sait. Il prend parfois un ton trop assuré pour n'être pas en état de fournir des réponses pertinentes à qui le pousserait. Il semble donc incontestable qu'il a dû avoir à sa disposition un hellénisant compétent, Guillaume de Moerbeecke, Thomas de Cantimpré ou quelqu'autre religieux de son ordre, soit pour faire ses grandes traductions, ce qui est un fait acquis, soit pour vérifier les textes là où il pense qu'un appel au manuscrit grec a sa raison d'être, et lui fournir sur la matière tous les renseignements qui peuvent lui être utiles. Il reste, il est vrai, la multiplicité de ses citations de mots grecs, disséminés dans toute son œuvre, preuve incontestable et de sa connaissance du grec et du peu de portée de cette

probateur, un aveu de perfection, même en grec. On saisit ici sur le vif le principe de S. Thomas, que c'est le sens, plus ou moins sûr, du mot, qui détermine l'étymologie et non l'inverse. Il n'est pas jusqu'à *pascha* qui ne doive se gréciser : *Concordat cum græco, nam pascha in græco idem quod pati* (πάσχειν, πάθειν). Cependant il convient que l'origine première est hébraïque. In Joan. XIII, l. 1. — *Ebrietas idem est quod commensurasio, bria enim in græco idem est quod mensura* (?) Ad. Cor. II. c. V, l. 3. *Genezareth in græco idem est quod aurum generans*. In Joan. c. VI, l. 1. — *Temperantia vocatur in græco sophrosyne, quasi salvans mentem*. Ephes. VI, I. 4. — Le suffixe σύνη devient apparemment pour S. Thomas un équivalent *de sensus ?* Il sait pourtant qu'il existe des suffixes en grec, car il explique que κος (il veut dire sans doute ικός) donne à l'adjectif l'idée de cause ; ce qui du reste n'est que très approchant. Il y a mieux peut-être ; mais il faut citer exactement ; *Si lex recte ponatur, ad hoc dicitur lex recta ; alias vero dicitur lex aposchediasmenos* (αποσχεδιάσμενος, participe parfait passif de ἀποσχεδιάζειν, improviser, bâcler) *ab a. quod est scientia* (!) *et menos quod est perscrutatio* (!) *quasi lex posita sine perscrutatione scientiæ*. Il ajoute, il est vrai, pour ceux que ne satisferait point cette explication savante : « *vel schedos, quod dicitur dictamen ex improviso editum, inde schediazo, ie, ex improviso aliquid facere, unde potest dici lex aposchediasmenos* (!) *ie, quæ caret debita providentia*. Ethic., V, l. 2. XXV, 435. — (1) *C. S.*, I. D. XXIV. q. I. a. 2. — (2) *C. S.* II. D. XII. Exp. T. — (3) In Is. III. l. 1. — (4) *S. C. G.*, IV, LXXXIII. — (5) *S. T.*, III. q. XIX, a. 1. — (6) In Joan., c. I. — (7) In Joan. c. III. l. 1.

connaissance, et pour lesquelles il semble qu'il fallait la présence continuelle d'un secrétaire sachant le grec. Mais nous savons, parce que S. Thomas lui-même nous en avertit, que la plupart des mots, explications ou étymologies qu'il nous fournit sont tirés des auteurs qu'il consulte : Aristote, Augustin, Jérôme, Damascène, Boèce, Isidore, etc. Il y a aussi ceux qu'il ne cite pas, les hellénisants de son temps : Thomas Gallo, très probablement, et à peu près sûrement son ami Robert Grosse-Tête, dont il a les traductions et les commentaires sur Denis. C'est à lui que, sous ce rapport, vraisemblablement il doit le plus. C'est à lui que, dans le commentaire de la *Hiérarchie Céleste*, il emprunte l'explication sur les deux sens de ἀγγένητον, suivant qu'il est écrit avec un seul ν ou avec deux. On a pu lire plus haut l'explication de S. Thomas. Grosse-Tête a sur ce point : « *Considerandum est quod dictio græca, si scribatur per duplex* n : ἀγέννητον, *significat ingenitum. Si autem scribatur per unicum* n : ἀγένητον, *significat non factum. In nostris autem exemplaribus fuit scripta dictio græca per unicum* n ». Et pourtant nous n'oserions affirmer absolument que ce texte soit décisif pour établir les emprunts de S. Thomas à Robert Grosse-Tête, car, d'une part, leur explication à tous les deux a un auteur commun qui est Jean Damascène, cité du reste par S. Thomas, et, d'autre part, S. Thomas l'a cité en transposant les sens des deux ἀγένητον, donnant à ἀγένητον avec un seul ν le sens de ἀγέννητον avec deux νν et inversement. Grosse-Tête, plus expert en la matière, reproduit exactement l'explication de Damascène. Il a du reste lui aussi un faible pour l'étymologie, et S. Thomas paraît lui en avoir emprunté plusieurs cas, à lui ou à d'autres, en particulier pour λογός, ἥλιος, ἐνιοτητος, etc.

Quoi qu'il en soit de ce point, il faut du moins renoncer une bonne fois pour toutes à la légende d'un S. Thomas, savant helléniste.

La question de la connaissance que S. Thomas avait du grec paraissant ainsi résolue par la négative, ou du moins cette connaissance étant trop élémentaire pour lui permettre une étude personnelle des textes grecs, il devient sans beaucoup d'intérêt, au moins pour l'étude présente, de savoir quels manuscrits grecs de Denis S. Thomas a pu avoir à sa disposition (1).

(1) Il n'existe pas, que nous sachions, d'études critiques sur les manuscrits grecs du Pseudo-Denis. L'œuvre serait d'importance et demanderait des recherches et des connaissances étendues. Ces manuscrits pourraient parvenir de cinq sources différentes : 1° le manuscrit de Michel le Bègue, 2° le ou les manuscrits de Rome, 3° le manuscrit de Michel Paléologue, 4° celui de S. Marc de Venise, 5° ceux qui pourraient encore exister dans les bibliothèques ou monastères de Grèce, de Constantinople ou d'Asie-Mineure. Il ne saurait être question, pour ce qui est de S. Thomas, des trois dernières sources, puisque le manuscrit de Michel Paléologue, actuellement au Louvre, ne fut envoyé en France qu'en 1408. D'autre part si les auteurs de la vie de S. Thomas nous apprennent qu'il a parcouru l'Europe pour consulter les manuscrits des monastères, il n'est cependant pas question de la Grèce, ni de Constantinople. Cependant le manuscrit de la bibliothèque de S. Marc, que de Rubeis a fait collationner, devait sans doute exister au temps de S. Thomas, mais nous n'avons aucune donnée positive que de fait il l'ait fait consulter. Quant à ceux de Rome ou du reste de l'Italie, nul doute que S. Thomas ait pu, s'il l'a voulu, en avoir facilement connaissance, car il en existait sûrement de son temps. Anastase, le bibliothécaire de l'Eglise romaine, qui est du IXe s., signale l'existence à Rome des œuvres de Denis et de ses anciens commentateurs. Lui-même a traduit Maxime et déclare peu fidèle la traduction de J. Scot. Il nous dit même, sur la foi d'un certain diacre Pierre, que l'on possédait aussi les manuscrits des œuvres disparues de Denis. Il ajoute que, les Grecs ayant perdu les œuvres de Denis, ce fut le pape Grégoire qui les leur restitua. Dans ce cas, qui semble assez vrai-

S'il est possible qu'il les ait fait collationner par d'autres, ou si lui-même a pu vérifier l'exactitude matérielle de quelques passages, comme du reste nulle citation, ni mention n'en est faite nulle part, il semble bien acquis qu'il n'a été vraiment en contact avec la pensée de Denis que par l'intermédiaire des traductions, et ce sont les traductions alors existantes et utilisées qu'il importe seulement de connaître.

V

Traductions et Commentaires

A. — Traductions

La première traduction latine des œuvres du Pseudo-Denis dont il est fait mention, si tant est qu'elle ait jamais existé, est celle que l'empereur Michel le Bègue aurait envoyée à Louis le Débonnaire, avec, et plus sûrement, le texte grec (1). Il est vrai, la lettre d'Hilduin, abbé de S. Denis, qui sans doute en avait reçu le dépôt, à Louis le Débonnaire, ne parle que du texte grec ; et même, l'auteur anonyme de la *Vie de Jean Scot* dit expressément que les *Areopagitica* n'étaient pas traduits et que c'est Jean Scot qui reçut de Charles le Chauve la charge de les traduire. L'exis-

semblable, tous les manuscrits dériveraient de cet exemplaire romain. Nous ne savons pas ce que la Bibliothèque Vaticane possède actuellement en fait de manuscrits grecs du Pseudo-Denis. Quant au manuscrit envoyé en 827 par Michel le Bègue à Louis le Débonnaire et qui est l'archétype, vraisemblablement unique, des manuscrits grecs de Denis existant en France, au temps de S. Thomas, il fut déposé et conservé à l'abbaye de S. Denis, où S. Thomas a pu le consulter, mais il a disparu depuis longtemps déjà ; au XVIe s. Guillaume Morel en cherche en vain la trace. Mais des copies sans nul doute en furent faites, et tout au moins les principaux couvents en possédaient quelque exemplaire, et vraisemblablement le couvent de S. Jacques de Paris où enseignait S. Thomas. Guillaume Morel dans sa Préface de l'édition des œuvres de Denis (1562) est, croyons-nous, le premier, à avoir établi un catalogue des manuscrits grecs alors existants. Il en relève sept : *Memmius codex*, *Salignaci major*. *Salignaci parvus*. *Dionysianus*. *Chartusianus*. *codex quo Budœus usus est*. et un septième qu'il cite dans sa Préface, sans en avoir fait état dans son édition. Les deux derniers datent, d'après Morel, du commencement du XVIe s. Le *Codex Carthusianus* est certainement postérieur à S. Thomas, puisqu'il comprend les commentaires de Pachymères, et de même le manuscrit de l'abbaye de S. Denis, qui est celui de Michel Paléologue. Les trois autres, le *Memmius*, qu'il décrit longuement, et les deux *Salignacenses* sont sans nul doute antérieurs à S. Thomas, à l'an 1200, dit Morel lui même. Lanssel, cinquante ans après Morel, a retrouvé le *Memmius*, mais mutilé de plusieurs quaternions. C'est apparemment le même que Le Nourry signale à la Bibl. Royale, sous le n° 2262, avec plusieurs autres qui portent les numéros suivants. Le Nourry a également consulté à la Colbertine deux manuscrits très anciens dont l'un porte sa date, l'an du monde 6500, soit, du Christ, 992, dit Le Nourry. Ce sont là apparemment les deux *Codices Salignaci* déjà signalés par Morel. Cordier, pour sa traduction des œuvres de Denis — édition d'Anvers, 1634 — a utilisé les mêmes que Guillaume Morel. Les manuscrits grecs de Denis de la Bibl. Nat. attribués à une date antérieure à la mort de S. Thomas (1274) sont : le *C. Memmianus, postea Bigotianus*, IXe s., n° 437 ; le *C. Colbertinus*, anno 992, n° 438 ; le *C. Xenophontis monachi*, XIe s., n° 439 ; le *C. olim Mazarinæus*. XIIe s., n° 441 ; un autre *Codex* sur parchemin, XIIe s., n. 442 ; le *C. olim Colbertinus*. anno 1272. n° 443 ; autre *C olim Colbertinus*, XIIe s., n° 933 ; un autre *Codex* sur parchemin, XIe s.. n° 934 ; et un *Codex* sur papier, XIIIe s. n° 935.—(1) Préface de Denis le chartreux à son édition des cinq traductions de Denis l'Aréopagite : En 815, Michel, empereur grec, envoya à Louis le Débonnaire les livres de Denis traduits en latin. De même dans dom Cellier. Cette traduction latine envoyée par Michel aurait été conservée à l'abbaye de S. Denis. — D'après Darboy, Migne (*Scot. Patr. Lat.* T. CXXII) et la plupart des autres auteurs, c'est en 827 seulement, et à Compiègne, que furent remis les précieux manuscrits en grande solennité.

tence de cette traduction est donc aussi problématique qu'invraisemblable. Du reste, en dehors de la mention qu'en fait Denis le Chartreux, on n'en trouve pas d'autres traces. Peut-être y a-t-il eu confusion avec quelque traduction primitive, ayant précédé celle de Scot, que divers auteurs signalent (1), que quelques-uns même attribuent à Hilduin (2), ce qui n'est pas sans quelque vraisemblance, puisqu'il composa aussi ses *Areopagitica* pour la défense de son illustre patron ; d'autres l'attribuent à Guillaume, moine de S. Denis (3). Quel qu'en soit l'auteur, il est assez vraisemblable qu'il ait existé, avant celle de Scot, une première traduction, ou quelque essai plus ou moins informe, car il est difficile d'admettre que, dans un milieu où la renaissance provoquée par Charlemagne développait encore ses effets, où le grec n'était pas chose inconnue, à la grande abbaye de S. Denis surtout, on ait gardé, pendant vingt ans, sans le pouvoir connaître, un si précieux trésor. Il faudrait alors adopter la légende de Delrio, d'après laquelle ce serait Scot qui, au cours d'un voyage d'études à Athènes, aurait découvert un exemplaire grec des œuvres de Denis, s'en serait emparé, l'aurait copié en secret et emporté en France, où il l'aurait alors traduit. Mais l'envoi de Michel le Bègue est corroboré par trop de témoignages, même contemporains, pour être mis en doute. Il faut bien convenir cependant que tant ce premier manuscrit que les traductions primitives, s'il en a existé, ont péri (4), et que le monument le plus ancien des œuvres de Denis en Occident est la traduction qu'en fit Jean Scot Erigène vers 846.

Qu'elle soit due, comme le veut Delrio, à la curiosité passionnée de son auteur, ou, plus exactement, à l'initiative de Charles le Chauve (5), la traduction de Scot, tout en serrant le texte d'aussi près que possible et se contentant d'être un mot à mot, n'était ni élégante, ni claire, encore que l'on sente chez le moine irlandais la conscience naïvement orgueilleuse d'être au IXe siècle l'un des rares savants d'Occident à savoir le grec. Elle constitue cependant la Vulgate de cette autre Bible que furent pour le Moyen-Age les œuvres de Denis. C'est son texte que commentent la plupart des théologiens; elle fut du reste l'unique traduction de Denis pendant plus de deux siècles. A quelle époque exacte fut-elle faite ? On ne peut guère en indiquer qu'une date approximative, ayant demandé, du reste, pour être achevée, plusieurs années de travail. D'après Mabillon, Scot ne serait venu auprès de Charles le Chauve qu'après 853 (6). Mais l'auteur anonyme de sa vie le fait s'installer à la cour royale en 845, et il est vraisemblable que, ayant été appelé dans ce dessein, il se soit mis de

(1) Fabricius fait traduire Denis en 827. — (2) L'auteur anonyme de la Vie de Scot raconte que Hilduin reçut de Louis le Débonnaire les œuvres de Denis et que, sur sa demande, il les traduisit, mais il ajoute qu'il n'a pu trouver cette traduction, ni presque aucune mention. — (3) C'est la version de dom Cellier. Le moine Guillaume en aurait reçu la mission de Odon, abbé de S. Denis et aurait été envoyé à cet effet en Grèce, ce qui ne semble qu'une transposition de la légende du voyage de Jean Scot à Constantinople. La méprise de dom Cellier ne viendrait-elle pas de ce que la traduction des *N. D.*, de Jean Sarrazin est dédiée à Odon, abbé de S. Denis ? (MIGNE, SCOT. *Proemium.* III.) — (4) Cependant les manuscrits grecs auxquels fait allusion S. Thomas et que mentionne l'édition des œuvres de Denis de Morel devaient être d'après le manuscrit de Michel le Bègue, puisque celui de Manuel Paléologue est de 1408. — (5) C'est l'avis de Vincent de Beauvais dans son *Speculum Historiale*, au moins pour la *H. C.*, et de Trithemius (+ 1516). C'est aussi ce qu'affirme expressément l'auteur anonyme de la Vie de Jean Scot. — (6) Il serait mort en 876 d'après Mabillon, en 880 d'après Trithemius.

suite à ce travail cher à Charles le Chauve. On pourrait donc accepter la date de 846 pour tout au moins la traduction de la *Hiérarchie Céleste* par laquelle il semble qu'il ait commencé. Il a dû finir vers 850, ou 858, au plus tard en 865 (1), car la lettre où Nicolas I se plaint à Charles le Chauve de ne pas avoir encore reçu cette traduction est de 860, ou, tout au plus, d'après d'autres de 865 (2). Si l'on doit admettre que l'accueil en France fut sympathique, Rome paraît avoir été moins enthousiaste. Nicolas I, tout en vantant sa science, se plaint que « *non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur* (3) ». Dans sa lettre à Charles le Chauve, Anastase le Bibliothécaire est encore plus dur. Il le traite de barbare présomptueux qui a conduit Denis dans un labyrinthe, et qui, ayant pris sur soi de l'interpréter, aurait grand besoin d'être interprété à son tour (4). Si les théologiens l'ont en meilleure estime que les rhéteurs, il faut convenir cependant qu'ils ont dû de son peu de clarté penser la même chose, car, en s'acharnant sur sa traduction pour la commenter, ils ne se sont pas trouvés qu'aux prises avec les difficultés de la pensée de Denis.

Cette traduction comprend les quatre traités de Denis et ses dix lettres (5). Elle est précédée d'une lettre de Scot à Charles le Chauve, où il convient de quelques défauts de son œuvre et s'en explique, non sans esprit ni hauteur : si le style en est lourd et un peu singulier, dit-il, que chacun s'en prenne à soi-même autant qu'au traducteur ; s'il y a de l'obscurité, qu'on se rappelle qu'il a traduit et non pas commenté; et enfin, si l'on trouve qu'il y a des choses inutiles et même quelques infidélités, on pourra toujours recourir au texte grec.

La traduction de Scot n'était, il est vrai, ni très claire, ni très fidèle ; mais bien peu de gens pouvaient alors relever son défi de recourir, pour qui n'aurait pas la foi, au texte grec. On y vint cependant, mais plus de deux siècles plus tard. Quel était cet audacieux ? Au désir de qui répondit-il, à quelle date et dans quelles conditions précises ? On ne saurait trop dire. Jean Sarrazin, le nouveau traducteur de Denis, ainsi surnommé, non pas, dit Denis le Chartreux dans sa Préface, à raison de sa foi, mais de sa nationalité ou de sa demeure, fut un docteur catholique éminent — *doctor catholicus, maxime eximius* — sans doute quelque maître en Sorbonne, comme son ami Jean de Saraberry — ou de Salis-

(1) Guillaume Morel fixe sa traduction à 850 ; Jean Balée (*Illustrium majoris Basilicæ scriptorum summarium*) à 858. — (2) De 861 ou 862, d'après Boulay. — (3) D'après quelques-uns, ce serait même cette traduction qui aurait commencé à le rendre suspect. Migne, Scot, 27. — Cependant, d'après Mabillon, le *De divisione Naturæ* aurait été composé avant l'exposition de la *H. C.* Mais il est vraisemblable que ses travaux sur Denis aient précédé, car on sait combien ses œuvres personnelles sont fortement pénétrées de la pensée de Denis qu'il a parfois exagérée, comme on a du reste souvent exagéré ses propres doctrines. — (4) Cette lettre est un monument de la superbe et de la platitude avec laquelle le monde romain traitait les barbares mal dégrossis, mais redoutables qu'étaient nos ancêtres. Anastase arrondit ses périodes avec l'élégance hautaine d'un Cicéron de décadence. Il flatte Charles le Chauve : *O dictator inclyte... præstantissime principum...* pour mieux dauber sur le malheureux Scot. — Il y fait preuve du reste de plus de prétentions de style que de sûre érudition. Il fait allusion à ce fameux *Codex* des œuvres de Denis « *qui nunc habetur Romæ repertus* », signalé encore par le diacre romain Pierre et introuvable depuis. C'est par le *Codex Romanus* que les Grecs auraient retrouvé les œuvres de Denis ; mais celles disparues, jamais ni Grec, ni Romain, n'a pu les découvrir. MIGNE. SCOT, 1026 et MIGNE, *Patr. Grecq.* IV. col. 979. — (5) Il n'est pas fait mention dans le Recueil des œuvres de Scot publié par Migne de la 11e lettre à Apollophane ; cependant divers auteurs la lui font traduire, Darboy en particulier.

bury (1) — à qui il dédie sa traduction du *De Ecclesiastica Hierarchia*, ou quelque moine lointain (2), car il a reçu l'hospitalité d'Odon, abbé de Saint-Denis, et lui a promis de traduire l'œuvre de Denis, et en effet, il lui envoie le *De Divinis Nominibus* et le *De Mystica Theologia.* Il n'est pas impossible qu'il ait été abbé de Saint-André de Verceil (3) ; mais il est peu probable qu'il ait été ce Jean de Verceil que prétend Fretté dans sa Préface des œuvres de S. Thomas (4) et qui, rajeuni de plus de cinquante ans, aurait traduit en 1118, alors que la traduction de Jean Sarrazin, au dire commun (5), n'a paru qu'en 1180 (6).

Il a traduit toute l'œuvre de Denis, dont les lettres, mais dix seulement (7). Un passage des lettres de dédicace de Jean Sarrazin à Odon de Saint-Denis peut paraître singulier. En lui envoyant la traduction des *Noms Divins*, il lui annonce qu'il passera bientôt à la *Théologie Symbolique*, ce qui ne peut vraisemblablement s'entendre que de celle de Denis. Et, en envoyant la *Théologie Mystique*, il s'excuse, disant qu'il aurait dû traduire d'abord la *Théologie Symbolique*. Cela laisserait supposer qu'il existait alors une *Théologie Symbolique* attribuée à Denis. C'est la seule allusion que nous ayons rencontrée à ce sujet, et elle est trop incertaine pour nous y attarder (8). Guillaume Morel et Fabricius s'accordent pour fixer à 1180 l'apparition des traductions de Jean Sarrazin. Cependant nous avons dit que Fretté et, avant lui, De Rubeis, dans sa préface à l'édition de Venise, la placent en 1118. Ces deux traductions ont été publiées par Denis le Chartreux, dans ses diverses éditions des œuvres de Denis (Strasbourg 1503, Cologne, 1536 à 1556). Migne a publié celle de Scot dans son édition des œuvres de ce dernier, et Fretté celle des *Noms Divins* de Jean Sarrazin (9), en tête du commentaire de S. Thomas.

En outre de ces grandes traductions, en quelque sorte officielles, et dont il est sûr que S. Thomas s'est servi, il en existe d'autres que S. Thomas à peu près sûrement a dû utiliser et dont il est bon de dire un mot, parce que leur existence avérée et leur utilisation vraisemblable par S. Thomas expliqueraient un point assez obscur de ses procédés de citation. Il est en effet constant que, dans ses citations de Denis, il ne fait pas exclusivement appel aux traductions de J. Scot et de Sarrazin. Sans doute, beaucoup de ces citations, nous aurons à le dire, sont des rappels de mémoire, des résumés, des raccourcis de textes, des morcellements infiniment variés ; il n'en reste pas moins que pour certains passages, il a dû utiliser une autre ou d'autres véritables traductions. Il y a, il est vrai, à cela l'explication communément adoptée que cette traduction ou adaptation nouvelle serait de lui. Ce que nous avons dit de la connaissance qu'il avait

(1) *Ad magistrum Joannem de Saraberriis.* — (2) Par quoi s'expliqueraient mieux et son surnom et sa connaissance du grec, rare encore à cette époque.— (3) C'est l'opinion de M. Uh. Chevalier. Répertoire des Sources historiques du Moyen-Age. — (4) Edition Vivès. — (5) Ainsi Lanssel et Fabricius. — (6) Guillaume Morel les distingue, admettant deux traductions, l'une par un « *quidam abbas Vercellensis* » qui pourrait bien être Thomas Gallo, abbé de Verceil, qui a en effet composé une paraphrase de Denis. Morel dit précisément que cette traduction est plutôt une paraphrase. — (7) Soit que le texte grec ait disparu, soit qu'il ait eu des soupçons sur l'authenticité, plus vraisemblablement le premier, car on ne trouve pas trace du texte grec de cette onzième lettre. — (8) MIGNE, SCOT. *Proem.* IV. — (9) Il semble que Fretté n'ait fait que reproduire l'édition de Denis le chartreux, cependant il y a quelques variantes qui ne semblent pas toujours heureuses dans Fretté.

du grec suffit à établir que S. Thomas n'était pas par lui-même en état de consulter les textes grecs pour les traduire et corriger les versions existantes. Il avait sans doute la ressource de se faire aider par ses amis hellénisants. Mais, s'il est établi qu'il demanda leur concours pour traduire Aristote et certains commentaires des Pères grecs, personne n'a jamais soutenu qu'ils aient été sollicités pour les œuvres de Denis ; et la chose eût été du reste d'autant moins vraisemblable que précisément deux nouvelles traductions de ces œuvres venaient de se produire. D'autre part, si S. Thomas put avoir des renseignements de détail sur tel ou tel point, il est difficile d'admettre qu'il pût y avoir recours pour une collaboration quotidienne et continue, comme il l'eût fallu pour les citations de Denis qui se reproduisent à chaque instant. Il reste donc que c'est à une traduction dont nous allons parler qu'il dut avoir recours. Sans doute, il n'en fait pas mention, pas plus que d'aucun auteur contemporain, ni même de Sarrazin qu'il utilise cependant ; mais que S. Thomas ait pu et dû les connaître, la chose n'est point douteuse, puisque leurs auteurs, Robert Grosse-Tête et Thomas Gallo, sont morts, celui-ci en 1226, ou 1246, d'après d'autres, et celui-là en 1253, et qu'il eut des rapports assez étroits avec Grosse-Tête, qui fut l'un des meilleurs hellénisants de son temps, et dont nous avons dit que S. Thomas avait, très vraisemblablement, utilisé le commentaire de la *Hiérarchie Céleste.* Mais les a-t-il de fait sûrement consultés ? Nous ne saurions l'affirmer positivement. Il ne nous a pas été possible de découvrir la traduction de Thomas Gallo. Quant à celle de Robert Grosse-Tête qui existe en manuscrit à la Bibliothèque Nationale, nous y avons en vain cherché ne fût-ce qu'une des citations qui n'étant ni de Scot, ni de Sarrazin, nous avaient d'abord paru provenir de la traduction de Robert Grosse-Tête.

L'existence de la traduction des *Areopagitica* par Thomas Gallo († 1226, ou 1246), chanoine de S. Victor, puis abbé de Verceil, maître de S. Antoine de Padoue et de Adam de Marisco, est attestée par la chronique franciscaine : « *Qui* (*abbas Vercellensis*) *libros B. Dionysii noviter ex græco transtulerat in latinum et pulcherrime commentavit* (1). » On pourrait l'induire aussi d'une ligne de la préface de Guillaume Morel, qui, énumérant les traductions latines dont il s'est servi, et après avoir cité Scot et Sarrazin, ajoute : « *Eodem tempore* (*ac Sarracenus*), *aut non multo post, eosdem libros paraphrastice transtulit abbas quidam Vercellensis.* » Comme Sarrazin a fait sa traduction en 1180, et que Thomas Gallo est mort en 1226, il ne peut s'agir ici que de lui.

La traduction de Robert de Lincoln, dit Grosse-Tête († 1253), est encore plus sûrement établie. On a sur ce point les témoignages de Roger Bacon, son contemporain, de Nic. Trivet, qui dit : *quorum* (*Areopagiticorum*) *novam translationem perlucide commentavit* (2). Guillaume Cavé lui attribue, en même temps que le commentaire de tous les livres de Denis, les *Lettres* exceptées, une traduction que « *ex omnibus interpretibus simul collatis consarcinavit* », et il renvoie au manuscrit conservé au collège du

(1) *Chron. XXIV gener. et anal. francisc.*, III, 130. cité par Felder. — Grabmann l'affirme aussi, et Hurter. — (2) Ce texte, il est vrai, n'est pas décisif, parce que les anciens auteurs désignent souvent par cette mention de : *nova translatio*, la traduction de J. Sarrazin, par opposition à l'*antiqua translatio* de J. Scot. Ainsi Denis le Chartreux.

Corpus Christi à Oxford (1). Demnach tient que Grosse-Tête a sûrement fait ou refait les traductions des écrits de Denis et commenté tous ou presque tous ses livres. Enfin nous avons le propre témoignage de Grosse-Tête à la fin de son commentaire des *Noms Divins* : « *In fine autem hujus meæ qualiscumque translationis et expositionis, dico concorditer patri Dionysio quod vero minor sum et deficiens a certa et diligenti interpretatione et expositione angelicæ et ecclesiasticæ, et maxime hujus supremæ hierarchiæ, et derelictus plurimum a præcedentibus interpretibus et expositoribus.* » La traduction et les commentaires de Denis sont en manuscrits à la Bibliothèque Nationale N° 1620, et à la Mazarine N° 787, [1171]. Il a traduit les *Noms Divins* et la *Théologie Mystique*. Sa traduction de la *Hiérarchie Ecclésiastique* n'est par contre qu'un recueil amalgamé de traductions existantes que parfois, il est vrai, il corrige lui-même (2). L'édition de Denis le Chartreux — *Coloniæ*, 1536 — qui publie cinq traductions de Denis l'Aréopagite, la mentionne en cinquième lieu : *quinte ad instar paraphraseos abbatis Vercellensis.*

En outre des traductions que nous venons de signaler, il est bon de noter aussi l'existence, dès le XIe siècle, et peut-être déjà auparavant, de *Recueils*, *Extraits*, *Anthologies*, « *in panoplia sententias sæpe atque flasculos e Dionysio nostro decerptas delectasque* ». C'est Euthymius, surnommé Rigabanus, ou Zigabenus, qui, au XIe siècle, signale et loue ce genre de recueils. Lanssel, dans sa *Disputatio Apologetica* le lui attribue à lui-même, et un autre du même genre à Hughes de S. Victor (3). Nous n'en avons pas retrouvé mention. Peut-être confond-il avec le commentaire de la *Hiérarchie Céleste* ou avec l'*Extractio* de Thomas Gallo. Il existe à la Bibliothèque Nationale, en manuscrit, des *Excerpta e Dionysio Areopagitico. Ibi de Angelis*, mais le manuscrit est du XVe siècle .La chose avait lieu pour la plupart des auteurs de quelque importance. Il est donc vraisemblable que S. Thomas ait connu le *Recueil* d'Euthymius et qu'il y ait puisé ; mais, étant donné le nombre et les proportions des citations qu'il fait de Denis, on peut affirmer que c'est sur le texte intégral que d'ordinaire il travaille. Le recueil d'Euthymius ne pouvait, vu sa date, qu'être un extrait de la traduction de Scot.

B. — Commentaires

Les traductions n'étaient pour le Moyen-Age que les moyens et non la fin, les matériaux en vue du seul travail important qui était l'intelligence et l'assimilation de la pensée de l'auteur, ici de Denis, cher et précieux entre tous. Cette pénétration et cette adaptation de la pensée de l'auteur se réalisa au Moyen-Age sous une forme qui lui est presque devenue propre, tant ce fut le moule ordinaire de sa pensée : le commentaire, chargé au besoin non seulement d'expliquer les intentions de l'auteur, mais encore de porter sous son couvert la doctrine du commentateur qui n'aurait pu toujours s'exprimer à ciel ouvert. Denis fut assurément un

(1) Cité par Fabricius. *Bibl. Græca.* VII, p. 9 à 12. Il ne s'agit ici que de l'*Extractio* dont il est question plus bas. — (2) *Eorum*, dit-il, *qui hunc librum de græco in latinum transtulerunt, nunc hujus, nunc illius verba, raro autem ad modum nostra, in textu ponimus.* Manuscrit de la Bibl. Nat. n° 1.620 fol. 1°. — (3) MIGNE, *Patr. Grecq.*, T. IV, col. 1010.

des auteurs les plus commentés, et, quoique nous sachions que S. Thomas l'ait surtout étudié en lui-même, il n'est pas indifférent de savoir que la pensée de Denis lui est arrivée, complétée ou transformée par la pensée de plusieurs siècles. De ces commentaires, S. Thomas a lu et cité un certain nombre ; il n'est donc pas inutile de savoir ceux qu'il a pu avoir à sa disposition.

Certains auteurs, sur la foi de divers écrivains, (1), ont attribué à Denis d'Alexandrie un commentaire des œuvres de l'Aréopagite, ce qui suppose leur authenticité et leur composition antérieure à l'existence de Denis d'Alexandrie (IIIe siècle). Il faut donc ou que le Denis d'Alexandrie en question ne soit pas Denis le Grand, évêque d'Alexandrie, quoi qu'en disent Anastase le Sinaïte et Maxime (2), ou que, ainsi que le veut Usserius, le commentaire attribué à Denis d'Alexandrie ne soit autre que celui de Jean de Scythopolis. Quoi qu'il en soit, ce commentaire n'existe plus, ou a été absorbé par celui de Jean de Scythopolis, comme nous allons voir ce dernier incorporé à celui de Maxime.

Celui-ci, le plus ancien de ceux qui ont survécu, nous est parvenu sous le titre : Τοῦ ἅγιου Μάξιμου σγόλια είσ τα του ἅγιου Διονύσιου Ἀρεοπαγίτου, si tant est qu'il faille l'attribuer à l'abbé de Chrysopolis. Il serait en effet l'œuvre non pas dû seul Maxime, mais une collation de diverses scholies dont le premier élément serait de Jean, évêque de Scythopolis (3), au VIe siècle, qui paraît avoir été le premier défenseur de l'œuvre dionysienne d'abord attribuée aux Apollinaristes, par Hypathius d'Ephèse. C'est du moins ce qu'atteste, dans sa lettre à Charles le Chauve, vers 865, Anastase, le Bibliothécaire de l'Eglise romaine, qui a fait du commentaire de Jean de Scythopolis une traduction latine (4). Usserius, vers 1562, déclare aussi avoir vu les deux commentaires de Jean de Scythopolis et de Maxime, transcrits séparément dans de vieux manuscrits de Paris et d'ailleurs (5). Edités séparément (6) jusqu'au XVIe siècle, ou du moins, comme le dit Anastase, distingués les uns des autres par une croix, ces commentaires sont, depuis l'édition de Guillaume Morel (1562), publiés comme ne formant plus qu'une seule œuvre (7). Cependant certains manuscrits des œuvres de Scot, *Codex Vaticanus*, 652, du XIe siècle, et *Codex Brugensis* n° 1, du XIVe ou XVe siècle, mentionnent que ces commentaires, reconnus comme distincts, ont été par les copistes re-

(1) Anastase le Sinaïte, Maxime, Jean de Chypre, dit le Sage. MIGNE, IV, 1.033. — (2) Μέγας Διονύσιος, ὁ Ἀλεξανδρειας ἐπισχοπος, ὁ ἁπο ῥητόρων. Ces auteurs confondent en effet Denis le Grand et Denis le Rhéteur, à qui certains font l'honneur du commentaire en question. — (3) On discute si Jean, évêque de Scythopolis, dont fait mention Anastase, est le même que Jean de Scythopolis dénommé par Photius *scholasticus et Causidicus*. Certains les identifient. Jean avant été successivement scolastique et évêque. MIGNE, *Patr. Grecq*., IV, 1.031 ; III, 63. — (4) MIGNE. *Patr. Grecq*. III. col. 70. — (5) C'est aussi l'opinion de Le Nourry dans sa *Dissertatio de S. Dionysii Areop*. Il dit avoir trouvé les deux commentaires distincts dans deux manuscrits latins, l'un de la Bibliothèque Royale, l'autre de la Colbertine. Cf. d'autres arguments en faveur de la distinction des deux auteurs des Scholies dans de Rubeis : *Dissertatio Prœvia*, à l'édition de Venise des *Areopagitica*. — (6) Usserius déclare que dans un premier manuscrit les commentaires de Maxime constituaient le texte courant avec le titre de Scholies de Maxime et ceux de Jean de Scythopolis étaient en marge sans la mention de scholies. Dans le second Codex, après le texte de Denis, se trouvaient les Scholies au nom de Maxime. L'édition de Morel qui les a fondues mentionne encore que le Prologue de Maxime est attribué par quelques-uns à Jean de Scythopolis. MIGNE, III, 58. — (7) Pour beaucoup, ce sont ces Scholies de Jean de Scythopolis que quelques-uns attribuent à Denis d'Alexandrie.

levés sous la seule mention de Scholies de Maxime (1). La confusion devait être courante dès le XIII[e] siècle, puisque S. Thomas ne parle que du commentaire de Maxime qu'il cite à plusieurs reprises (2). Cependant Robert de Lincoln avait traduit en latin les scholies de Jean de Scythopolis à une époque où S. Thomas aurait pu les connaître, puisque l'évêque de Lincoln n'est mort qu'en 1253.

Faut-il même attribuer une partie des *Scholies* de Maxime à un troisième auteur, comme l'indiquent les manuscrits de la Bibliothèque de S. Marc de Venise, utilisés par de Rubeis, dans son édition de Venise, et dans lesquels les scholies de Germain, patriarche de Constantinople, de 715 à 730, sont marqués d'un chiffre grec, alors que ceux de Maxime n'en comportent pas (3) ? On n'en a pas d'autres preuves. Cependant l'existence de ces scholies est attestée par Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca* (4), dont l'érudition, il est vrai, est souvent confuse et inexacte (5).

Si nous passons le Commentaire de Georges Pachymères, prêtre de Jérusalem, et contemporain de S. Thomas, que celui-ci ne semble pas avoir pu connaître (6), et qui du reste n'a fait que délayer les Scholies de Maxime (7), nous devons tenir que S. Thomas ne connut des commentateurs grecs que ce qui nous est parvenu sous le nom de *Scholies* de Maxime, et vraisemblablement dans la traduction qu'en fit Anastase le Bibliothécaire. Les *Scholies* comprenaient un prologue, le commentaire des quatre traités et des dix lettres. Il ne paraît pas que le commentaire des lettres ait été traduit du temps de S. Thomas, mais seulement par Lanssel, vers 1615.

En outre de sa traduction des œuvres de Denis, Scot a commenté plusieurs d'entre elles : la *Hiérarchie Céleste*, la *Hiérarchie Ecclésiastique* et la *Théologie Mystique* (8). Seul, le commentaire du premier traité est de quelque importance et complet. Il ne reste du second que la première page, et la troisième n'est qu'un recueil de gloses. Certains manuscrits portent, à la traduction par Scot des Lettres de Denis, quelques gloses marginales ; mais ce sont des extraits des Scholies de Maxime (9). On ne saurait dire si Scot a commenté les *Noms Divins ;* c'est vraisemblable, mais il n'en reste plus trace. Il est bon d'ajouter que Thomas Gallo, dans sa préface du *De Divisione Naturæ* de Scot, laisse planer un léger soupçon sur l'authenticité des commentaires de Scot sur Denis (10). Il dit aussi ne pouvoir affirmer qu'il ait

(1) « *Ne forte propter identitatem nominum, Joannis videlicet Scythopolitani et Joannis Scoti Joannisque Saraceni intentio legentis in aliquo perturbetur.* » MIGNE, *Scot.* p. VI. — (2) *H. C.*, ch. II. *De Ver.* q. IX, a. 4. XIV. 533 ; a. 6. XIV. 538 ; ch. VII. S. T., I II. q. IV, a. 6. 3 cit. II, 333 ; *de Ver.* q. XX, a. 2. XV. 113-5 ; *Op. var.*, LIII, XXVIII, 254. — *H. E.*, ch. V. *Op. theol.*, I. ch. XVII. XXIX. 25. — *N. D.*, ch. VII. *De Ver.*, q. VIII, a. 15, XV, 518. — (3) MIGNE. *Scot.*, col. 1.026, et *Patr Grecq.*, III. col 65-6. — (4) *Germani, patriarchae Constantinopolitani scholia in Bibliot. Vatican. adhuc servantur. Bibl. græc.*, V. ç. I, n° 6. — (5) Il a découvert « *in Bibliotheca Medicea scholia Georgii Hieromnemonis* » sans savoir, ou sans dire que ce soit ceux de Georges Pachymères, Cf. édition de Lanssel, le titre grec de ces scholies. A Turin. il a aussi découvert les scholies d'un certain André, que cependant. après collation, il a constaté ne différer en rien de ceux de Maxime. — (6) Il a été composé probablement vers 1260 et traduit, semble-t-il, pour la première fois par Lanssel. Edition de 1615. — (7) MIGNE, *Patr. G.*, IV. 14, 510, 526. — (8) On trouve ces commentaires dans les œuvres de Scot. MIGNE. *Patr. Lat.*, T. CXXII. — (9) *Codex vaticanus*, 652, du XI[e] s., et *Codex ms., lat.*, 380. *Bibl. regiæ Monacensis*, XIII[e] s. — (10) « *De paraphrasticis tomis sive commentariis in Dionysium, præter tenuem suspicionem, nihil habeo.* »

traduit « *totum opus Maximi* » (1). On ne peut douter que S. Thomas, qui a utilisé les traductions de Denis par Scot, n'ait aussi connu ses commentaires, qu'il mentionne du reste, et qu'il tient pour les premiers qui aient été composéés en latin (2).

Au XIIe siècle, J. Sarrazin a également commenté au moins partie de l'œuvre qu'il a traduite. Il y en a quelques fragments dans le manuscrit de la Bibliothèque royale de Munich (3). Mention en est faite par différents auteurs (4). Au XIIe siècle, nous trouvons encore, parmi les commentateurs de Denis, Hugues de S. Victor (✝ 1140), qui a composé et dédié à Louis le Jeune une paraphrase de la *Hiérarchie Céleste*, sur la traduction de Scot (5). S. Thomas s'en inspire et le cite (6). Son exposition devait même faire loi, car, comme pour Averroès expliquant Aristote, S. Thomas appelle Hugues le Commentateur.

Au XIIIe siècle, les commentaires de Denis se multiplient. Les trois principaux, qui sûrement ont précédé celui de S. Thomas, sont ceux de Thomas Gallo, de Robert de Lincoln et d'Albert le Grand. Thomas Gallo, après avoir traduit en latin les écrits de Denis, les a commentés, tous vraisemblablement ; au moins les auteurs qui en font mention en parlent au pluriel sans faire de distinction (7). C'est à lui que Guillaume Morel fait allusion quand, dans sa préface, il dit qu'un certain abbé de Verceil a traduit Denis en le paraphrasant (8). Fabricius identifie expressément cet abbé de Verceil avec Thomas Gallo et expose que ses commentaires n'ont pas été publiés. Cependant l'édition des œuvres de Denis — Strasbourg, 1503 — contient une *Extractio Vercellensis super prædictos quatuor libros et super epistolam ad Titum*. C'est une sorte de traduction-commentaire constituée de passages recueillis dans les précédents traducteurs et commentateurs, travail analogue à celui que fera un peu plus tard Robert Grosse-Tête sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* (9). Il est infiniment vraisemblable que S. Thomas a connu et utilisé les commentaires de l'abbé de Verceil : nous n'avons pas de preuve décisive que, de fait, il s'en soit servi.

Nous avons déjà fait mention des commentaires de Robert

(1) Il a traduit *S. Maximi de Ambiguis S. Dionysii et Gregorii Theologi*. A-t-il également traduit les *Scholies* ? L'auteur anonyme de *De Vita et Præceptis J. Scoti Erigenæ* l'affirme : il l'aurait fait, en même temps que sa version de Denis. sur l'ordre de Charles le Chauve, et ces *Scholies* — *latine reddita* — seraient en marge du *Codex Darmstadiensis*, XIIe s. Mais Migne qui le mentionne ne publie pas cette traduction dans l'œuvre de Scot. La chose est d'autant moins vraisemblable que Anastase le Bibliothécaire, dans sa Lettre à Charles le Chauve, condescend à ne pas refaire la traduction des œuvres de Denis que vient de publier Scot, mais il annonce celle du commentaire de Maxime. — (2) *Quidam de primis studentibus in libris Dionysii... et iste fuit Joannes Scotus. qui primo commentatus est libros Dionysii. In Epist. ad Hœbr.*, c. I, l. 6. — (3) *Codex ms.* 380., XIIIe s. — (4) Entr'autres, FABRIC. *Bibl. Lat.* — (5) *Annotationes elucidatoriæ in Dionysium Areop. de C. H,. a J. Scoto latine versum.* FABRIC., *Bibl. Græc.* Art. : *Dionysius*. Denis le Chartreux les a publiées dans sa première édition de ses *Versions de l'Aréopagite, Argentinæ*, 1503. — (6) *C. S.*, IV, D. XLVIII. q. I, a. 1, XI 381. *H. C.*, c. VII. — *De Verit.*, q. XIII, a. 3, XV, 3. *H. C.*, c VII. — Pour les *N. D.*, sans autre mention que *Commentator : C. S*, I, D. VIII, q. I. a 3, VII, 105 ; C. S., II, D. XXVII, q. I, a. 2, IX, 424. — (7) FELDER, *Geschichte der wissenschattliche Studien.* — GRABMANN, *die Geschichte der Scholastichen Methode.* D'après Grabmann, Denifle soulève la question de savoir si Thomas de Verceil n'est pas l'auteur du grand traité « *De differentia mundane theologie atque divine* », en même temps que d'un grand commentaire qui lui fait suite, sur le *de C. H.*, de Denis. — (8) Fretté, dans son édition des œuvres de S. Thomas, n'est pas loin de le confondre avec Jean Sarrazin. — (9) Ce genre de travail était alors fort à la mode. C'est le principe de la *Catena Aurea* de S. Thomas.

de Lincoln, en parlant de sa traduction. Le manuscrit 1620 de la Bibliothèque Nationale porte, à la première page, en caractères postérieurs à ceux du texte : *In isto volumine continetur commentum, expositio seu lectura Domini Roberti Grosse-Tête Lyncolniensis super quatuor principales libros beati Dionysii magni Areopagitæ* — et plus tard on a ajouté — *et super 10 Epistolas* (1). Le codex 787 de la Mazarine contient aussi les commentaires des quatre livres de Denis (2). L'édition des œuvres de Denis — *Argentinæ* 1503 — a publié son commentaire sur la *Théologie Mystique*. Il a traduit aussi les *Scholies* de Maxime. Nous avons dit plus haut nos raisons de croire que S. Thomas a connu et utilisé la traduction de Robert Grosse-Tête. Il en est de même de ses commentaires. A peu près sûrement, S. Thomas l'a cité, sans toutefois le nommer (3).

Bien qu'il n'y en ait pas de témoignage authentique, il est encore moins contestable que S. Thomas ait lu, s'il ne les a entendus, les commentaires qu'a faits de l'œuvre de Denis son maître Albert le Grand. Celui-ci, — d'après l'édition de ses œuvres publiée chez Vivès, — a commenté la *Hiérarchie Céleste*, la *Hiérarchie Ecclésiastique*, la *Théologie Mystique*, et onze Lettres (4). On ne mentionnait pas jusqu'à ces dernières années de commentaire des *Noms Divins*. On n'en connaissait aucun qui lui fût attribué, et la chose paraissait vraisemblable de ce fait que S. Thomas avait commenté les *Noms Divins*, car il eût paru étonnant qu'il ait voulu refaire une œuvre de son maître. Cependant il existe à la Bibliothèque Nationale une liasse de commentaires inédits sur l'œuvre du Pseudo-Denis attribués à S. Thomas, et même, dit-on, écrits de sa main (5). De ce nombre est un commentaire des *Noms Divins* autre que celui communément attribué à S. Thomas. Ucelli le tient pour authentique. Mais le R. P. Mandonnet estime que, écrit ou non de la main de S. Thomas, il n'est pas de lui, mais d'Albert le Grand, dont peut-être S. Thomas, alors son élève, aurait rédigé le cours. Il faut croire sans doute qu'Albert le Grand ne publia pas ce commentaire resté à l'état de notes ou de rédaction d'élève. Peut-être est-ce celui dont fait mention Touron, dans sa *Vie de S. Thomas*, quand il lui fait composer vers 1245, à Cologne ou à son premier séjour à Paris, un commentaire des *Noms Divins*, qu'il traite du reste de devoir d'écolier. S. Thomas n'avait en effet à cet âge que 18 ou 20 ans.

Sans être un commentaire proprement dit, le Traité de la *Hiérarchie Céleste* de S. Bonaventure n'a pu qu'être fortement influencé par l'œuvre de Denis, d'autant que S. Bonaventure continuait plus sûrement encore que S. Thomas la tradition mystique

(1) Le manuscrit en question a bien le texte de la traduction de Robert Grosse-Tête, mais sans commentaire. — (2) Cependant tous les auteurs ne sont pas unanimes sur le nombre de ces commentaires. Leland ne parle que du commentaire du de *C. H.*; James du commentaire de la *T. M.*; Trithemius, Balée, Boston Buriensis, Oudin en citent trois, sur la *T. M.*, la *H. C.* et les *N. D.* ; Cavée, et Fabricius, qui le rapporte, lui fait commenter les quatre livres, mais en excepte postivement les Lettres. — (3) Nous savons que S. Thomas ne nomme jamais ses contemporains. — (4) Denis le Chartreux dans son édition de Strasbourg, 1503, ne publie d'Albert-le-Grand que son Commentaire de la *H. C.* Mais il ne reproduit sur chaque œuvre de Denis que les commentaires les plus réputés. — (5) Ces manuscrits — d'après le R. P. Mandonnet - *Revue Thomiste* 1910 — proviennent du couvent de S. Dominique de Naples. Vendus avec le mobilier du couvent après la conquête française sous Napoléon, ils furent remis au roi Joachim Murat qui les fit déposer à la Bibliothèque Nationale.

qui a sa source principale dans l'œuvre de Denis. On ne peut douter que S. Thomas l'ait connue.

Darboy (1) cite encore un certain nombre d'écrivains, antérieurs à S. Thomas ou ses contemporains, qui, dit-il, étudièrent la pensée de Denis, en firent une explication savante et allumèrent leur génie à la flamme du sien. Tels furent le célèbre évêque de Poitiers, Gilbert de la Porée, Jean de Salisbury (2), Pierre Lombard, S. Anselme, Alexandre de Halès, Guillaume de Paris, Vincent de Beauvais et Richard de S. Victor.

Il ne paraît pas que ces divers auteurs aient commenté *ex professo* les œuvres de Denis. Il est par contre incontestable qu'ils leur doivent beaucoup. L'influence de Denis sur tout le Moyen-Age est considérable. Il est l'inspirateur de la première et de la dernière heure. Son premier prophète, Jean Scot, lui doit l'orientation de sa pensée. Le XIIIe siècle, plus que tout autre, a étudié Denis et lui emprunte sa conception métaphysique qui pose Dieu, dans le monde et dans l'enseignement, comme principe de tout, qui en fait découler tout dans l'ordre admirable des hiérarchies célestes et terrestres, et ramène tout à Dieu par nature et par grâce. Quand la scolastique s'éteint dans les subtilités de la logique d'Aristote et cherche à se renouveler par un courant mystique, c'est encore à Denis que Eckard, Henri de Berg et Tauler vont demander les principes de la grande vie spirituelle intérieure. Il ne serait pas sans intérêt de préciser ce que le Moyen-Age doit à Denis. Notre tâche d'aujourd'hui est de le tenter pour S. Thomas. Aussi, après avoir rappelé ce que celui-ci a pu savoir de Denis et de son œuvre, par elle-même ou dans ses interprètes, il nous reste la tâche plus importante d'exposer les contacts directs qu'il a pris avec cette œuvre par les citations et le commentaire qu'il en a faits. Après quoi, nous pourrons préciser les points les plus importants de doctrine sur lesquels la pensée de Denis a incontestablement agi sur la pensée de S. Thomas.

(1) Denis l'Aréopagite. Introduction. pp. CLI et ssq. — (2) Qui semble être le même que le magister Joannes Saraberriis à qui Jean Sarrazin dédie sa traduction de la *H. E.* de Denis. D'après M. de Gérando, Jean de Salisbury aurait composé sur les œuvres de Denis un Commentaire dont le manuscrit existait encore à la Bibliothèque Nationale.

CHAPITRE II

LES CITATIONS QUE SAINT THOMAS A FAITES DES ŒUVRES DE DENIS

I
Nombre et distribution

S. Thomas cite Denis fréquemment. Nous avons relevé, sauf erreur, 1.702 citations expresses, 12 mentions générales visant l'œuvre sans citations de textes, 11 passages du commentaire de Maxime et 4 de celui de Hugues de S. Victor (1). Ces citations, il est vrai, ne contiennent pas autant de textes distincts. De ces derniers nous n'avons relevé que 446 (2). Tel texte reparaît jusqu'à cinquante fois et davantage (3), comme une sorte de refrain. Il cite avec références (4), mentionnant généralement le nom du traité et l'indication du chapitre. Nous en avons cependant relevé 47 sans autre désignation que le nom de l'auteur (5). Les références sont ordinairement exactes. Nous en avons toutefois rectifié un certain nombre qui attribuent à un traité ce qui appartient à un autre (6).

Les différents traités sont assez diversement cités. Ce sont les *Noms Divins* qui le sont de beaucoup le plus fréquemment avec 899 citations, puis vient la *Hiérarchie Céleste* avec 450, la *Hiérarchie Ecclésiastique* avec 264, les *Lettres* avec 68 et la *Théologie Mystique* avec 20. Dans chaque livre, les citations sont aussi assez inégalement réparties. A lui seul, le chapitre IV des *Noms Divins* en a 536, alors que le chapitre VI du même livre n'en a

(1) Cordier, dans ses *Prolegomena*, n'en relève que 465. Dans ce nombre, toutefois, sont comprises les citations du supplément à la *Somme Théologique* qui fait double emploi avec la partie correspondante du Commentaire des Sentences dont il n'est que la reproduction. — (2) Certains textes, il est vrai, groupent parfois toute une série de citations distinctes, mais se rapportant à la même idée. — (3) Tels le texte : *Bonum est sui diffusivum*, et cet autre : *Bonum causatur ex causa integra, malum ex singularibus defectibus*, etc. — (4) Nous n'oserions cependant affirmer que toutes les déterminations soient de S. Thomas lui-même. Les plus précises tout au moins semblent être le fait des éditeurs successifs. — (5) Nous les avons toutes identifiées, sauf une seule sur les Hymnes du paradis, mentionnée du reste dans les *Sermones Dominicales* dont l'authenticité n'est pas à ce point sûre et qui au surplus ne sont que de simples canevas où il est assez singulier de trouver une longue citation, XXIX, 214 *Serm. Dom.*, XXXIV. — (6) Quelques-unes sont réellement défectueuses. Cependant, pour beaucoup qui ne citent que l'idée et non le texte, il est possible de les attribuer à divers chapitres ou même à des traités différents, car un certain nombre d'idées reviennent fréquemment sous la plume de Denis.

que 3 et le chapitre III, 7. De même, dans la *Hiérarchie Céleste*, le chapitre VII en a 93 et 8 des commentaires, et le chapitre V en a 4 seulement. La *Hiérarchie Ecclésiastique* va de 101 citations (chap. V) à 12 (chap. IV). Dans la *Théologie Mystique*, le chapitre I a 18 citations ; les chapitres IV et V, chacun une et les deux autres ne sont pas nommées. Parmi les *Lettres*, celle à Tite a 14 citations et les 2e, 3e et 6e ne sont pas mentionnées. Par contre, il y a une citation de la 11e à Apollophane.

Ces citations sont distribuées avec la même diversité dans les œuvres de S. Thomas. Trois à elles seules en ont la presque totalité : la *Somme Théologique* 562, le *Commentaire des Sentences* 524 et les *Questions disputées* 336. La *Somme contre les Gentils* n'en a que 38. C'est du reste celui des ouvrages de S. Thomas qui a le moins de citations, de quelque auteur que ce soit.

Il serait trop facile de dire que, pour le relevé des citations, S. Thomas suit la traduction de Scot pour la *Hiérarchie Céleste*, et celle de Sarrazin pour les autres œuvres. Ce n'est qu'une indication assez générale. Ce le serait aussi de supposer que S. Thomas a d'abord utilisé la traduction de Scot, parce qu'il ne connaissait pas encore celle de Sarrazin. Il cite ce dernier dans le *Commentaire des Sentences* qui est une œuvre de jeunesse. Il est possible seulement qu'à cette époque Scot jouît encore de tout son prestige perdu graduellement, mais non tout à fait, car jusqu'au bout S. Thomas le cite et le consulte. Il faut au reste remarquer que les citations textuelles sont relativement l'exception. Nous dirons la variété des procédés de S. Thomas en la matière. Dans la *Hiérarchie Céleste*, c'est en effet la traduction de Scot qui est le plus souvent à portée de main de S. Thomas. Mais Sarrazin est également cité textuellement (Cf. textes 6, 15, 28, 38, 40, 48, 49, 53, 59, 68, 69, 76, 105, etc.) Les deux parfois sont cités expressément en contrôle l'un de l'autre dans le même texte (Cf. textes 19, 23), ou dans les emplois divers du même passage (Cf. 22, 36, 38, 40, 48, 76, 116, 117). Tantôt le texte cité en premier de Scot est rectifié de fait, sans que S. Thomas nous en prévienne chaque fois, par des termes empruntés à Sarrazin (Cf. textes 67, 97, 113, *H. E.* 8) et tantôt inversement le texte de Sarrazin l'est par celui de Scot (Cf. textes 54) ou par le texte de l'Ecriture, quand elle est citée (Cf. texte 69).

Dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, la proportion des citations de Scot et de Sarrazin est déjà renversée. Scot n'est cité qu'assez rarement. Les citations textuelles y sont du reste assez peu nombreuses. Mais si la traduction de Sarrazin est maintenant la plus proche, sur la table de travail, celle de Scot reste là, pour être préférée parfois, tout au moins pour le contrôle (Cf. 21, 36, 68, 80, 92, etc.).

Ainsi encore dans les *Noms Divins*. Scot est encore cité exactement (Cf. textes 1, 106, 113, etc.), ou à peu près (Cf. textes 96, 99, 111, 119, 195, etc.), et plus souvent encore il semble avoir été l'inspirateur d'un texte profondément modifié ; mais c'est Sarrazin, qui de beaucoup l'emporte (Cf. textes 5, 7, 8, 10, 11, 18, 22, 28, 30, 31, 34, 35, 42, 52, 54, 58, 76, 81, 90, etc.). C'est que la pensée dans les *Noms Divins* est aussi obscure que profonde, et, dans la traduction de Scot, elle est parfois incompréhensible. Celle de Sarrazin, plus claire, s'imposait. Cependant les deux sont

parfois citées conjointement (Cf. texte 157, et à diverses reprises dans le commentaire des *Noms Divins*) et Scot est même appelé souvent pour corriger Sarrazin (Cf. textes 167, 178, 179, 189). Ainsi à peu près pour la *Théologie Mystique* et pour les Lettres. Le tout témoigne d'un effort consciencieux de la part de S. Thomas pour arriver à la meilleure intelligence de la pensée de l'auteur. Cet effort s'accusera mieux encore dans l'exposé de ses procédés de citation (1).

II

Procédés de Citation

Ils sont si nombreux, si divers, qu'il est difficile de les traduire en règles générales. Chaque texte a, pour ainsi dire, sa méthode. Ou plutôt, la règle unique n'est pas une décision une fois prise, en vertu de laquelle les citations sont insérées dans l'œuvre d'après tel procédé invariable, mais le dessein exclusivement suivi d'avoir la pensée vraie de l'auteur mise au service du besoin présent de la démonstration à établir ou de l'objection à réfuter. C'est là le double but qu'il ne faut pas oublier quand on veut établir une certaine unité, dans cette diversité, quand surtout on veut rechercher la pensée directrice de S. Thomas dans son attitude vis-à-vis des auteurs qu'il cite.

Il veut deux choses qui semblent tout d'abord assez inconciliables, mais en apparence plus qu'en réalité. Il veut d'une part posséder la pensée de l'auteur aussi exacte qu'il est possible : d'où la fidélité de ses relevés, quand il croit nécessaire de recourir au texte ; d'où le contrôle incessant qu'il établit des deux traductions alors en usage, citant la meilleure et les corrigeant l'une par l'autre, quand sur un point l'autre paraît plus exacte ; d'où son travail personnel sur les traductions, rectifiant, transposant, modifiant les termes et même parfois le sens, quand les traductions lui semblent laisser à désirer en clarté ou en exactitude ; d'où même le recours au texte grec, qu'il est à peu près impossible de nier, après ce que nous avons dit de sa connaissance, élémentaire sans doute, mais suffisante, du grec, après surtout ce que nous savons de son souci de se renseigner, de sa démarche à propos de l'œuvre d'Aristote (2), enfin de son propre aveu, d'autant plus significatif que S. Thomas est plus discret sur sa personne et ses procédés de travail (3). D'autre part, et sans doute comme tous ceux qui introduisent dans leur œuvre des citations d'auteurs, ce qu'il veut, ce n'est pas citer l'auteur pour lui-même et nous initier à une doctrine d'autrefois, mais y puiser des arguments en faveur de sa propre thèse et ajouter à la force des raisons le poids d'une autorité unanimement reçue (4).

(1) Nous avons relevé en appendice toutes les citations de Denis dans l'œuvre de S. Thomas avec les références nécessaires. — (2) Qu'il fit traduire par Guillaume de Moerbeecke pour l'avoir plus exacte que dans les traductions alors existantes. — (3) *N. D.*, c. IV, l. 10 : *Utitur autem* (*Dionysius*) *hic genetivis pro ablativis, quia Græci ablativis carent*. Comment S. Thomas aurait-il su que Denis avait le génitif dans le cas en question, s'il n'avait consulté le manuscrit grec ? — (4) Une « autorité » au Moyen-Age est une citation d'auteur ayant quelque renom. S. Thomas, quoiqu'il en use abondamment, n'en a nullement le fanatisme. En dehors des textes de l'Ecriture, il les admet, non sur leur signature, mais sur la valeur des idées qu'elles cautionnent.

Les citations de Denis en particulier se justifient d'autant plus que, nous aurons à le dire, le Moyen-Age, et S. Thomas tout le premier, lui doit le meilleur de sa pensée, et que ses origines apostoliques, alors admises sans conteste, lui assuraient une importance capitale. Puisque donc la citation n'intervient que pour démontrer ou appuyer la pensée de celui qui cite, il est bien clair qu'il y a une accommodation nécessaire du texte cité au texte qui reçoit la citation. Une citation est un choix, une coupure d'une partie d'un texte exprimant une pensée qui a une certaine allure, une certaine direction, une certaine portée, et qu'il faut introduire dans un autre texte qui s'arrête pour la recevoir, et qui exprime de son côté une idée qui a son allure, sa direction, sa portée. On peut avoir vis-à-vis du texte à insérer, deux attitudes : ou, par scrupule de fidélité à l'auteur cité, introduire dans son propre texte le passage dont on a besoin sans modification aucune. Ce qui ne garantit pas nécessairement le respect de la pensée de l'auteur, et, de plus, peut introduire, dans le texte ou la pensée de l'écrivain qui cite, certaines discordances, car tout ce que comporte la citation ainsi relevée en masse peut ne pas se rapporter à la pensée du texte où elle s'insère. C'est le procédé plus généralement suivi de nos jours. Ou bien, l'on peut, surtout lorsque l'auteur cité est entre toutes les mains et que le contrôle est facile, résolument ne prendre d'un texte que ce qui convient à sa pensée à soi et l'adapter aux exigences de son propre texte, pourvu que l'on ne trahisse pas la pensée de l'auteur ; ce qui sans doute est alors plus tentant. Mais, dans les deux cas, l'on voit que la valeur du procédé dépend exclusivement de la conscience de l'écrivain qui cite. C'est cette seconde méthode que S. Thomas a suivie, et avec une étonnante variété de procédés, dont il nous reste à indiquer les principaux, et aussi, malgré quelques extensions ou altérations de sens que nous noterons, avec une loyauté rare à cette époque et en tout temps.

Très diverse d'abord est la manière dont le texte cité s'intercale dans le texte de S. Thomas, ainsi que la fin en vue de laquelle il y est introduit. Tantôt la citation survient, distincte du contexte, annoncée par les deux points et la parenthèse de rigueur, et c'est le cas des citations textuelles et exactes. Tantôt la pensée de Denis est rapportée en style indirect : *Dionysius dicit quod...* Il y a alors une accommodation nécessaire au moins des termes. Tantôt S. Thomas énonce la doctrine sous son nom propre, ajoutant seulement à la fin de l'exposé : *Ut dicit Dionysius, ut patet per Dionysium...* Il y a dans ce cas presque toujours accommodation de la pensée elle-même. Enfin, ce n'est parfois qu'un simple rappel de doctrines ou d'idées plus ou moins générales, plus ou moins fidèles au texte, auquel il renvoie par la formule un peu vague : *secundum Dionysium....*

D'autre part, les citations de Denis constituent soit un argument qui vaut par lui-même et s'incorpore à la démonstration de S. Thomas, qu'elle constitue parfois en entier. Tel de ses articles n'est que le développement d'une définition ou d'un point de doctrine de Denis. Elles ne constituent d'autres fois qu'une preuve d'autorité, qui apporte à une thèse déjà établie l'appui d'un grand nom. Parfois aussi ce que S. Thomas emprunte à Denis n'est qu'un exemple, une illustration, une image, comme Denis en a créés tant, et pour laquelle le nom de l'auteur n'intervient que

comme, sur un article de commerce, la marque de fabrique. Très souvent enfin la citation de Denis est présentée comme une objection d'après le procédé scolastique du *Sic et Non*. Denis en fournissait, à cause de son obscurité, de l'imprécision de langage de ses traducteurs et du vague même de ses doctrines faciles à attirer à un sens hétérodoxe, un arsenal fécond. Après avoir exposé, dans la solution ou le corps de l'article, la saine doctrine, S. Thomas résout dans les *ad primum*, *ad secundum*, etc., les difficultés proposées dans les *videtur quod non*, explique le vrai sens de Denis, le précise, parfois l'étend, et au besoin le sollicite et, plus ou moins, le modifie.

Mais abordons directement les procédés mêmes de citation. Ce ne sont, avons-nous dit, que des indications générales qui n'en épuisent pas la variété et qui n'ont rien de systématique, le seul but bien défini de S. Thomas en la matière étant sans doute de citer Denis et d'ajouter à sa propre pensée la valeur de cet auteur, mais de n'en retenir que ce qui va directement à la fin précise de chaque citation, que ce qui est nécessaire à la démonstration, à la clarté, à l'illustration, à la mise en toute sa valeur de sa propre pensée.

Il cite textuellement, exactement, (1), à la suite, surtout pour les textes d'une certaine longueur, tant Scot que Sarrazin, mais plus volontiers ce dernier (2).

Souvent même dans les citations textuelles, il fait des coupures, il élague tout ce qui ne lui est pas nécessaire, laissant tomber soit un mot, soit un membre de phrase, quelquefois plusieurs lignes, allant même chercher dans le paragraphe suivant le complément de texte qui fait son affaire (3). Souvent aussi il fragmente son texte. Il l'avait d'abord cité en entier et d'une certaine longueur ; quand il le reprend plus loin ou dans un autre ouvrage, il n'en reproduit qu'une partie, celle qui présentement lui est utile (4). Plus souvent peut-être, non seulement il jette du lest, il allège sa citation des inutilités ou des longueurs qui la chargent, mais il transpose, il clarifie, il fait circuler l'air et la lumière dans la prose indigeste de Scot et de Sarrazin. Un mot a vieilli, il le rajeunit ; il est vague, il le précise ; une tournure se traîne, il l'abrège ; elle est équivoque, il la plante franche et claire ; elle est inutile, il la supprime ; elle est trop concise, il ajoute le mot, au besoin le développement de sens qui la fera intelligible à tous (5). Nous avons au surplus sur ce point plus que des hypothèses ou que des constatations de fait, l'exposé même que S. Thomas nous fait de sa méthode, et, quoiqu'il ne nous la confie pas précisément pour ses citations de Denis, mais pour la manière dont il s'est comporté vis-à-vis des textes de la *Catena Aurea*, nous n'avons pas à douter que, pour Denis, il se soit comporté autrement. « *In assumendis sanctorum testimoniis* », écrit-il au cardinal Annibal dans sa préface de la *Catena Aurea* », *plerumque oportuit aliqua*

(1) Pour la traduction de Scot, nous avons collationné les citations de S. Thomas sur le texte de Migne, dans les œuvres de Scot ; pour la traduction de Sarrazin, sur le texte de Denis le Chartreux. — (2) Cf. Textes exacts : *H. C.* : 6, 16. 19, 23, 28, 29, 32, 33, 36, 38. 41, 42, 45, 48, 53, 57, 72, 97. 105, 106, 115, 118. *H. E.* : 10, 28, 65, 66, 68, 83, 87, 92, etc. *N. D.* : 1, 5. 7, 8, 10, 11, etc. — (3) Cf. Textes. *H. C.* : 3, 6, 23, 24, 40, 48. 49, 59, 67, 75. 78, 86, 113, 116. *H. E.* : 42, 69. 78, 83. *N. D.* : 8, 18, 33. 38, 42, 43, 61, 76, 77, 90, 105, 147, 155, 184, etc. (4) Cf. Textes. *H. C.* : 76, 99 ; *N. D.* : 35, 37, etc. — (5) Cf. Textes. *H. C.* : 23, 32, 57, 75, 106, 107 ; *H. E.* : 27, 38, 69, 81 ; *N. D.* : 5, 32, 115, etc.

rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, necnon ad manifestiorem sensum ; vel, secundum congruentiam expositionis, litteræ ordinem commutari ; interdum etiam sensum posui, verba dimisi...... ». Et, comme, dans ses citations, S. Thomas a dû souvent traduire lui-même ou vérifier et rectifier le texte grec, il ne sera pas inutile d'exposer, avec ses propres paroles, comment il entend le rôle du traducteur : « *Ad officium boni translatoris pertinet ut, ea quæ sunt transferens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguæ in quam transfert. Apparet enim quod si ea quæ in latino litteraliter dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper verbum ex verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quæ in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur* (1).

Les limites du texte ne sont pas plus invariables que son contenu. La citation, commencée d'abord à un point donné, se retrouve à la page suivante, allongée de plusieurs mots ou de plusieurs lignes qui la précèdent dans le texte de Denis, ou d'une nouvelle phrase qui la suit et qui, dans le cas précédent, inutile, s'agrège à la nouvelle citation pour la développer plus longuement parce qu'il la croit maintenant nécessaire. Les textes chevauchent ainsi les uns sur les autres. Aucun ne se ressemble et ne se reproduit identique. Bien plus, ils ne s'attirent pas seulement de proche en proche, mais vont se chercher à distance. Nombreuses sont les combinaisons de ce genre qui constituent une citation de lambeaux de textes pris de tous côtés, non seulement de paragraphes, mais de chapitres et même de traités différents (2).

Ce procédé comporte un vrai travail personnel d'accommodation, de mise au point des mots et du sens, non seulement par une étude approfondie du texte cité et de l'auteur tout entier, mais par le contrôle des diverses traductions, et sans doute des divers manuscrits de ces traductions, ou des nombreux commentaires de Denis sur les textes en question et même très probablement des manuscrits grecs. Tantôt il lui suffit de quelques coups de pouce pour accommoder Denis au contexte grammatical de sa propre phrase (3) ; tantôt c'est le sens lui-même qu'il faut adapter et souder à sa propre pensée (4). Pour cela, parfois, un mot suffit, qu'il introduit dans la citation par un « *id est* » ou un « *scilicet* » (5). Parfois aussi il faut une explication et un long développement qui accompagne le texte de son auteur ou court au travers comme la trame dans la chaîne (6). Il n'est pas rare en effet que le sens direct qui se dégage des mots ne suffise pas à S. Thomas, soit parce qu'il n'est pas assez clair, soit parce qu'il est trop dense, ou que l'idée, depuis Denis, appelle de nouveaux développements. Alors il l'étend, le prolonge, tire les conclusions de principes (7), en fait au besoin un véritable

(1) Opusc. VI. *Contra Errores Græcorum. Præm.*, XXIX. 345. — (2) Cf. Textes, *H. C.* : 6, 9. 11, 18, 19, 20. 32, 42, 46, 47. 57, 67, 68, 73, 107 ; *H. E.* : 12, 22, 31, 50, 60, 64, 65, 72 ; *N. D.* : 3, 22, 43, 57, 60, 66, 122, 124, 155. 162, 185, 195, etc. — (3) Cf. Textes. *H. C.* : 15, 16, 32, 37, 46, 73, etc. — (4) Cf. Textes. *H. C.* : 4, 37, 39, 60, 88 ; *N. D.* : 18, 50, etc. — (5) Cf. Textes. *H. C.* : 3 14, 33, 38. 58, 87, 105, 113, 115 ; *H. E.* : 6, 8, 15, 30. 32, 34, 42, 56, 68 ; *N. D.* : 5, 18 25, 34, etc. — (6) Textes. *H. C.* : 15, 19, 33, 36, 38, 44, 61, 111 ; *H. E.* : 22, 36, 81, 62 ; *N. D.* : 7, 35, 52, 127, 146. — (7) Textes. *H. C.* : 1, 39, 58, 71, 73, 81, 85, 95, 97, 99, 102, 103 ; *H. E.* ; 2, 3, 12, 19 ; *N. D.* : 39, 115, 122, etc.

commentaire (1) ; parfois même, ainsi que nous aurons l'occasion de le constater dans le commentaire des *Noms Divins*, il amorce, sur un texte qui s'y prête, de véritables théories, dont Denis a posé les fondements ou que le travail des siècles suivants a agrégées à sa doctrine (2).

Il n'est pas rare, il est vrai, que, dans cette série d'adaptations, ou dans des transpositions de sens, quand S. Thomas détache de Denis quelque point de doctrine ou quelque exemple, pour l'insérer dans un ordre d'idées différentes, la pensée de l'auteur en souffre quelque peu. Le plus souvent, c'est un sens nouveau, surajouté, ou une application que sans doute Denis n'avait pas dû prévoir, quelques altérations dues d'ordinaire à une défaillance des manuscrits. On peut dire à coup sûr qu'il n'y a de la part de S. Thomas aucune intention déloyale de trahir son auteur, tout au plus parfois la tendance très naturelle à voir, dans un écrivain longuement médité, des idées qu'on lui prête par sympathie et compénétration mutuelle des deux pensées (3).

Si le sens quelquefois s'étend au point de ne plus être qu'assez vaguement celui de Denis, ou de n'en plus représenter qu'une idée détachée et comme désincorporée, il n'y a pas à s'étonner que la fidélité aux mots soit encore plus incertaine. Le style imagé, à allures mystiques et mystérieuses, de Denis, la langue rocailleuse et obscure de Scot ou de Sarrazin se transposent en langage courant (4), et surtout en termes d'école (5). La scolastique imposait ses procédés et sa langue à toutes les formes de la pensée, à la philosophie surtout. Ce n'était que naturel d'un professeur s'adressant à des étudiants. Parfois même, les idées un peu floues de Denis, se frappent, sous la plume de S. Thomas, en formules concises, expressives, brillantes, à la manière d'une sentence de moraliste (6). Volontiers même, elles revêtent une allure géométrique et proportionnelle (7). Mais elles n'ont pas toujours cette fière empreinte, et, soit qu'il ait eu la main moins heureuse, soit qu'à l'usage la médaille ait perdu de son relief, ce ne sont souvent aussi que des redites fastidieuses, des clichés sans vigueur, usés à traîner dans la mémoire ou dans la langue de l'école (8).

Jusque-là, nous avons vu S. Thomas rester plus ou moins fidèle au texte littéral, le découper, le morceler, le combiner, le copier même parfois intégralement, mais enfin s'inspirer plus ou moins directement de la traduction et en conserver l'allure générale. Mais il n'a pas feuilleté Denis que pour en retirer quelque texte ; il l'a étudié, il l'a commenté, il a vécu dans son intimité, et sa pensée est toute chargée de la pensée de l'Aréopagite. Aussi, comme Montaigne avec ses auteurs favoris, Denis jaillit spontanément de sa mémoire fidèle ; il ne se contente pas de l'aligner dans son texte en longues citations; pour lesquelles il lui a fallu consulter les manuscrits et collationner les traductions. Après ses commentaires, après ses lectures, après ses citations textuelles, sa

(1) Textes. *H. E.* : 76, 87 ; *N. D.* : 10, 43, 44, 150, 155, 177, 178, etc. — (2) Textes. *H. E.* : 15, 39, 42, 46, 51, 61, 62, 63, 64, 92. 102, 103 : *N. D.* : 9, 43, etc. — (3) Cf. Textes. *H. C.* : 16, 22, 24, 31, 39, 53. 69, 81, 95 ; *H. E.* : 6, 18, 26, 27, 29, 31, 32, 34, 48, 49, 88, 91, 92, 94 ; *N. D.* : 3, 10, 20, 28, 35, 41, 43, 69, 73, 78, 93, 97, 98, 159, etc. — (4) Cf. Textes. *H. C.* : 1, 89 ; *N. D.* : 29, etc. — (5) Cf. Textes. *H. C.* : 6, 13, 19, 32, 36, 42 ; *H. E.* : 76 ; *N. D.* : 1, 31, 50, 52, 64, 79, 102, 103, 121, 155, 164, 165, 167, 197. — (6) Cf. Textes. *H. C.* : 42, 46, 90, 99, 102 ; *H. E.* : 5, 12, 39. 48, 57 ; *N. D.* : 62, 64, 79, 103, 117, 128, 139, 141, 150, 163, 164, 165, etc. — (7) Cf. Textes. *H. C.* : 39, 99. — (8) Cf. Textes. *H. C.* : 6, 30, 46, 65, 96 ; *N. D.* : 64, 112, 117, 128, 16?, etc.

pensée et sa mémoire sont pleines d'idées ou de textes plus ou moins exactement retenus ; et, quand sa plume a exposé quelque doctrine qui frôle plus ou moins la doctrine dionysienne — et Denis est son inspirateur pour toute la métaphysique du monde noétique, — quand souvent il n'a fait qu'exposer la pensée même de l'Aréopagite, un souvenir un peu plus net lui revient, d'une idée, d'un texte, d'un mot, et il ajoute, attentif à rendre à son maître ce qui lui appartient : *ut dicit Dionysius....., ut patet per Dionysium......, secundum Dionysium.*

C'est ainsi que, presque à chaque page, on rencontre des résumés de textes (1), des rappels de doctrines (2), des idées détachées de leur texte et flottantes dans la pensée, et qui, par une association nouvelle, s'agrègent à un nouveau groupe (3), des citations de mémoire (4), le sens général d'un paragraphe, d'un chapitre ou d'un traité rappelé en quelques mots (5), des déductions tirées d'affirmations posées par Denis (6), des liaisons que lui-même établit entre certaines idées ou certains chapitres (7), parfois même de simples allusions (8).

On peut se convaincre par là de la large indépendance de S. Thomas vis-à-vis de l'auteur qu'il cite. Nous avons noté dans le relevé qui suit ses procédés les plus habituels. Ce qui peut être plus expressif encore qu'un examen des différents textes, c'est de suivre une même citation dans ses diverses transformations. Nous les avons toutes indiquées, quelquefois même relevées, les mentionnant, après le texte qui nous a paru le plus complet, sous le nom de variantes. Mais il ne faudrait pas entendre par là que S. Thomas s'est appliqué à reproduire le même texte intégral dans les différentes circonstances où il le cite. Les citations d'un même texte n'ont, dans la pensée de S. Thomas et l'usage qu'il en fait, rien de commun entre elles que d'être puisées à une même source, qui n'est même pas toujours identique, car c'est tantôt une traduction et tantôt une autre, tantôt le texte même, modifié de toutes les manières que nous avons dites, et tantôt un simple rappel de mémoire. Telle citation se reproduit jusqu'à soixante fois, et pas une fois n'est identique à elle-même. C'est le cas de presque toutes (9).

Et, ce faisant, nous l'avons dit, S. Thomas ne croit pas être, et nous ne croyons pas qu'en réalité il soit infidèle à son auteur. Celui-ci est pour lui un maître et un ami ; il y puise avec la liberté du respect, de l'affection et de l'habitude. Il n'était guère question alors, nous ne disons pas de droits, mais d'amour-propre d'auteur. Les philosophes en particulier ne se croyaient tous que les serviteurs, désintéressés et en quelque sorte impersonnels, de la vérité. Une idée ou une doctrine, une fois émise, appartenait à tous pour la discussion (10) ; elle était à qui en savait le mieux tirer

(1) Cf. textes. *H. C.* : 9, 12, 32, 37, 48, 49, 59, 67, 72, 75, 81, 85, 96, 103, 106, 116 ; *H. E.* : 2, 21, 40, 65, 68, 92 ; *N. D.* : 42, 63, 76, 78, 79, 112, 128, 146, 154, 155, etc. — (2) Cf. textes. *H. C.* : 62, 63, 81, 91, 98, 102, 103, 110, 111 ; *H. E.* : 23, 59 ; *N. D.* : 15, 16, 26, 41, 52, 141, 149, 174. — (3) Cf. textes. *H. C.* : 18, 43, 44, 51, 52, 57, 59, 63, 87, 88, 107 : *H. E.* : 5, 7, 46, 50, 73, 79, 94 ; *N. D.* : 1, 5, 19, 51, 102, etc. — (4) Cf. textes. *H. C.* : 4, 30, 46, 102, 103 : *N. D.* : 64, 112, 117, 128, 169, etc. (5) Cf. textes. *H. C.* : 30, 46, 58, 67, 82, 85 ; *N. D.* : 15, 16, 23, 26, 41, 55, 64, 68, 102, 116, 141, 174. — (6) Cf. textes, *H. E.* : 41, 53, 74, 95 ; *N. D.* : 49, etc. — (7) Cf. textes. *H. C.* : 89 : *H. E.* : 9 ; *N. D.* : 36, 41, 134, etc. — (8) Cf. textes. *H. C.* : 103, 107 ; *N. D* : 134, etc. — (9) On peut plus spécialement le constater pour les textes. *H. C.* : 6, 15, 19, 29, 32, 42, 49, 59, 69, 73, 76, 105, 106, 113 ; *H. E.*, 12, 24, 36 ; *N. D.* : 1, 43, 58, 178, etc. — (10) Déjà Sénèque disait : *Quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas ?* Lettres à Lucil. VIII.

parti. On a pu reprocher aux auteurs du Moyen-Age d'avoir par trop pratiqué l'impersonnalité des idées, ne nommant presque jamais leurs auteurs. Ce n'est certes pas le cas de S. Thomas ; quels qu'ils fussent, amis ou ennemis, il les a cités avec surabondance ; et, si nous savons que sa pensée propre en a retiré de précieux avantages, puisque sa doctrine n'est qu'une magnifique synthèse d'idées presque toutes émises avant lui, on ne peut dire par ailleurs qu'il ait nui aux auteurs qu'il utilise, car pendant longtemps beaucoup n'ont vécu que dans ses œuvres, et, en les citant, il les a associés à sa gloire.

IV

Relevé des Citations de la « Hiérarchie Céleste »

Chapitre Premier.

1. — § 1. *Omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a patre luminum moto* (s .t. i, q. ix, a. 1).

Scot : *Sed et omnis, patre moto, manifestationis luminum processio in nos optime ac large proveniens* (1).

Le texte est de Scot allégé, transposé, clarifié.

Une variante (2) : *Sed et patre luminum moto* — sans plus — (c. s. i, d. vii, q. iii, a. 1), accuse encore la parenté avec le texte de Scot.

Une autre variante : *Nihil scire possumus nisi ea quæ nobis in S. Scriptura traduntur* (c. s. ii, d. iii, q. i, a. 3) est une transposition du même texte en langage ordinaire. S. Thomas retient l'idée et la traduit à sa manière.

Cette idée est le fondement de la thèse de l'illumination. Toute science — de raison ou de révélation — arrive aux anges et aux hommes du foyer de la lumière divine en irradiation intelligible (3). Cependant S. Thomas attire ici ce texte à un sens un peu plus particulier pour lui faire signifier que la sagesse divine est le modèle exemplaire d'après lequel tout a été fait et dont tout porte l'empreinte et la ressemblance, ce qui n'est pas contraire à la pensée générale de Denis, mais dépasse, ce semble, la portée du texte lui-même.

2. — § 2. *Filius est radius Patris* (q. d. *de Pot.* q. x, a. 4).

Sarrazin : *Lumen paternum*. Scot, *idem*. Application du précédent texte : Le Fils est le rayon consubstantiel du Père des lumières.

3. — *Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis ex cujus virtute restituimur in simplum radium, ie, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis.* (s. t. ii-ii, q. clxxx, a. 5).

Scot : *Patris claritatem quæ angelorum nobis in figuratis symbolis manifestat beatissimas hierarchias, immaterialibus et non*

(1) Les relevés que nous faisons de la traduction de Scot. sont de Migne. Œuvres de Scot. *Patr.*, t. CXXII. — Celles de Sarrazin sont de la traduction publiée par Denis le Chartreux. Cologne 1536. — (2) Ce terme de variante ne signifie pas en l'espèce qu'il y ait un texte-type que les autres reproduisent avec plus ou moins d'exactitude. Chaque citation est indépendante l'une de l'autre et reproduit plus ou moins fidèlement l'auteur, suivant les circonstances ou le besoin qu'en a S. Thomas. — (3) Cf. Notre étude sur le *Retour à Dieu*, c. i.

trementibus mentis oculis recipientes, iterum ex ipsa in simplum suum restituimur radium.

S. Thomas suit ici manifestement Scot, de préférence à Sarrazin qui diffère sensiblement. Il est à remarquer que S. Thomas a écourté le texte en supprimant non seulement des épithètes, mais tout un membre de phrase.

C'est l'idée fondamentale qui régit, d'après Denis et S. Thomas, les rapports ordinaires du monde spirituel et de l'homme. L'homme, dans l'ordre tant surnaturel que naturel, n'entre en communication avec le monde de l'esprit que par le moyen des sens. S. Thomas en assigne quatre raisons (Cf. c. s. i, d. xxxiv, q. iii, a. 1). Mais il reste que le voile sensible n'est qu'un symbole des réalités supérieures, et que notre connaissance doit se dématérialiser progressivement jusqu'à pouvoir, dans le ravissement, se passer complètement des sens. Cependant, dans les conditions actuelles, nous n'arrivons jamais à la connaissance parfaite de la réalité immatérielle que nous manifeste à la fois et nous cache le décor sensible. Si la nécessité de l'action des sens n'est pas pour surprendre chez le disciple d'Aristote que fut S. Thomas, elle est intéressante à noter chez le plotinisant Denis. Cette idée revient du reste très fréquemment. Elle est encore plus expressément affirmée dans les textes suivants.

4. — § 2. *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum* (s. t. i, q. i, a. 9).

Scot : *Etenim neque possibile est*, etc... *anagogice circumvelatum.*

Sarr : *Etenim neque possibile est aliter supersplendescere thearchicum radium..... active circumv.*

Variantes nombreuses qui tantôt reproduisent le : *neque possibile* des deux traducteurs, tantôt le *anagogice* de Scot et tantôt le *superlucere* ou *supersplendescere* de Sarrazin : c. s. iv, d. l, q. i, a. 1. — *Opusc. var.* lii. *de Euchar.* xxviii. 256. — *Item.* xxviii. 282. — *Op. var. de Trin. Boet.* q. vi, a. 2. — *Item.* a. 3. — q. d. *de Ver.*, q. xii, a. 7. — *Item*, a. 12. — *Item*, q. xviii, a. 5. — c. s. iii, d. xxxv, q. ii, a. 2. Ce sont tantôt des citations de mémoire rapportées en termes d'école (s. t. i-ii, q. xcix, a. 3) ; tantôt des adaptations de l'idée générale de la nécessité du sensible à des cas particuliers : aux Sacrements : *ad Sacramenta requiruntur sensibiles* (s. t. iii, q. lx, a. 4). Denis n'établit ici que la nécessité du sensible ; l'application aux Sacrements est plus nette dans *E. H.* c. i, § v. — à la révélation. *in Job.* c. xxxvii, l. 1.

5. — § 2. *Lumen divinum non recipitur in nobis nisi secundum nostram proportionem* (c. s. iii, d. xxi, q. ii, a. 3).

Scot : *Radium..... connaturaliter et proprie præparatum.*

C'est la suite et la fin du texte précédent, et qui fournit la raison de la loi énoncée. Le rayon divin en s'adombrant de sensible n'a fait que se proportionner et s'adapter à notre nature corporelle. Variante : *Opusc. var.* liii. *de Tr. Boet.* q. vi, a. 3.

6. — § 3. *Non est possibile nostræ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem nisi secundum se materiali manuductione utatur.* (*Opusc. var.* xiv. *de Angel.* c. xvii.)

C'est très exactement la version de Sarrazin. Mais il y a de nombreuses variantes qui toutes, plus ou moins, diffèrent, soit en

modifiant, soit en supprimant : *Non est possibile humanæ menti...* (*imitationem* est supprimé). S. T. Q. LXXX, a. 2. — *Mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur, nisi per corporalia.* Combinaison de ce texte et de la fin de ce chap. I : *Quatenus nos reduceret per sensibilia in intellectualia.* C. S. III, D. XXXV, q. II, a. 2. Textes similaires : C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 6 ; Q. D. *de Ver.*, q. XXVII, a. 4.

Autres variantes, sans plus d'intérêt : *de Pot.*, q. VI, a. 7. — *Quodl.*, III, a. 7.

7. — § 3. — *Visibilia solent esse figuræ invisibilium.* (*Quodl.* VII, a. 15).

SCOT : *Visibiles formas invisibilis pulchritudinis imaginationes arbitrans.*

Ce texte est la suite immédiate du précédent. Il exprime la conséquence de l'idée précédemment émise dans les trois textes antérieurs : le spirituel se voile pour nous de l'ombre du sensible. C'est notre nature qui le veut ainsi. Nous allons donc au spirituel par le sensible. Car pour nous le visible est la figure de l'invisible. Nous constatons ainsi que cette doctrine qui paraissait s'engager dans le sensualisme est au contraire le fondement du symbolisme et du mysticisme, le principe non seulement de la pensée chrétienne, pour qui le monde matériel n'est que la frange épaissie du spirituel, mais même du platonisme, qui tient la voie des sens pour l'acheminement nécessaire autant qu'incertain vers les véritables réalités des idées.

8. — § 2. *Ad quarum (rerum) manifestationem divinum lumen in se unum manens...* (C. S. I, *Prol.* a. 2).

SCOT. — *Manetque (radius divinus) intra se munite.* Ce *munite* qui semble une faute de copiste pour *unite*, et que S. Thomas paraît bien avoir ainsi entendu, est rendu dans Cordier par *stabiliter* : fermement, immuablement.

Cette citation, qui, dans le texte de Denis, vient après la 3ᵉ et que nous avons reportée ici pour mieux laisser voir l'enchaînement des idées, dans les citations 3, 4, 5, 6 et 7, est le résumé d'une idée qui fait le fond des *Noms Divins* et contient le principe de la solution du problème de l'un et du multiple. En Dieu non seulement l'essence divine est une, mais tout ce qui est dans la pensée divine, les idées par conséquent des choses, multiples et diverses en dehors de Dieu. Denis pose seulement l'unité en Dieu et la multiplicité dans la création sans fournir l'explication précise. S. Thomas, appliquant ses principes, dira qu'il y a, dans la pensée que Dieu se fait des choses, à la fois unité formelle et multiplicité virtuelle.

9. — § 3. *Ecclesiastica hierarchia exemplata est a cœlesti* (C. S. II, D. IX, q. I, a. 3).

Scot, beaucoup plus long, a le même sens, mais non les mêmes termes.

Variante : *Sicut se habet nostra Hierarchia, vel ecclesiastica, ad cœlestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram* (C. S. II, D. IX. q. I, a. 8). Texte composite. Le premier élément est fourni par la citation 9, le *vel ecclesiastica* semble un éclaircissement de S. Thomas ou provient d'ailleurs ; le troisième : *ita...* est du chap. V de *E. H.* Le tout cité en résumé.

Cette citation qui s'intercale dans le texte de Denis entre la 5ᵉ et la 6ᵉ se rattache, quant au sens, assez étroitement à ce

groupe 3-7. La pensée divine se projette en ombre dans le créé ; le monde spirituel dans le monde sensible. Chaque degré supérieur d'êtres est l'exemplaire du degré inférieur, donc la hiérarchie ecclésiastique se modèle sur l'angélique, et, pour cette même raison, nous pouvons, d'après l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique, nous figurer en certaine manière la hiérarchie angélique.

10. — § 3. *Divina dispositio immateriales angelorum hierarchias materialibus figuris tradidit* (*Opusc. var. de Angel.* XIV, c. XVII). Il y a deux passages qui expriment cette idée :

Scot : § 2. *Angelorum nobis in figuratis symbolis manifestat beatissimas hierarchias*, et, plus sûrement § 3 : *Immateriales hierarchias materialibus figuris et formalibus compositionibus varificans tradidit.* La citation semble se rapprocher un peu plus de la traduction de Sarrazin, mais elle est, très certainement et, comme si souvent, raccourcie, condensée, clarifiée. S. Thomas en veut à l'idée, peu lui importent les mots. La chose du reste s'imposait souvent. Aucune des deux traductions n'était très claire et ne s'adaptait au langage imagé et un peu vaguement sublime de Denis. S. Thomas a introduit dans les mots et dans les idées de la précision et de la clarté. A ce jeu, quelquefois, il est vrai, il a tiré la pensée de Denis en des directions nouvelles. Mais, n'est-ce pas le sort de toute citation ? L'idée de ce texte est le complément de celles du précédent.

11. — § 3. — *Angeli percipiunt eas* (*divinas illuminationes*) *in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus* (S. T. I, q. CVIII, a. 2).

Scot. — *Quæcumque alia cœlestibus quidem essentiis supermundane, nobis vero symbolice tradita sunt.* — Même texte chez Sarrazin, sauf *essentiis* pour *substantiis*, et *significative* pour *symbolice.*

Variante : Symbolicæ locutiones sunt quasi quædam velamina veritatis. — Sens composé de ce texte, du texte 4, et de la fin du chap. I. (C. S. I, D. XXXIV, q. III, a. 1). C'est l'application des principes posés dans les textes 3 et suivants ; idée reprise et développée en plusieurs passages et dont S. Thomas tirera la théorie de l'illumination des Anges. On pourrait en voir là déjà une première amorce dans la traduction du *supermundane* de Scot par *in intelligibili puritate*. Les idées divines déployées dans le rayon intelligible sont directement infuses dans l'intelligence angélique.

Chapitre II

12. — § 1. *Angeli natura... est infigurabilis.* (Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 4). Résumé de ce paragraphe où Denis expose, dans une longue énumération, qu'il ne faut attribuer à l'ange, esprit céleste et déiforme, aucun des caractères ou formes du sensible.

13. — *Conveniens est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, ie, per sensibilia* (*De Ver.* q. XXVII, a. 4). C'est l'idée fondamentale non seulement de ce chapitre, mais de ce traité et, pourrait-on dire, de toute la philosophie de Denis, déjà signalée à propos des textes 3, 4, 5, 6. On pourrait même y voir une simple transposition en termes d'école du texte 5.

14. — § 2. *Dionysius quærit quare sacros doctores ad corporalem*

formationem incorporalium, scilicet angelorum, venientes, non figuraverunt ea pretiosissimis figuris, sed immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas figuras imposuerunt. (*Opusc. var.* XIV. *de Angel.* c. XVII).

SCOT : .... *debuisse theologos ad corporem facturam universaliter incorporalium venientes, propriis ea.... cognatis et reformare et manifestare figurationibus ex apud nos pretiosissimis et immaterialibus quoquo modo et supereminentibus essentiis et non cœlestibus et deiformibus simplicitatibus terrenas et novissimas circumpositas multiformitates.*

Cette citation serait, avec beaucoup d'autres, un exemple typique de la manière dont S. Thomas sait décrasser le latin plutôt rugueux de Scot, et même clarifier, et condenser la pensée parfois nuageuse de Denis. Comme l'imitation de La Fontaine, sa manière de citer n'est point un esclavage. Il ne prend que l'idée... L'idée du reste est importante : Pourquoi l'Ecriture et les docteurs, quand ils ont représenté les purs esprits, les ont-ils figurés sous des formes sensibles, et parfois les plus viles ? Tout ce chapitre est consacré à la réponse ; et Denis, et S. Thomas après lui, y reviendra encore à propos des noms et des symboles de Dieu, dans les *Noms Divins*.

15. — *Dionysius vocat eam (similitudinem Dei in homine) dissimilem similitudinem* (C. S. II, D. XVI, q. 1, a. 2).

SCOT : *Dissimilibus similitudinibus*, au § 5. Dans ce paragraphe, il n'a que : *deformes similitudines*. Sarrazin a exactement : *dissimilem similitudinem.*

Variantes : C. S. III, D. II, q. I, a. 1, au singulier comme dans Sarrazin. — *De Trin. Boet.* q. VI, a. 3 : *dissimiles similationes* (1). — S. T. I, q. LXXXVIII, a. 2 : *similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles.* Ici la citation, au lieu d'être écourtée, est au contraire étendue par une explication qui s'y intercale.

La portée immédiate de ce texte est que toutes les figurations sensibles des purs esprits étant inadéquates à leur perfection, nous pouvons sans doute par le moyen du sensible acquérir à leur sujet certaines notions, mais non pas les connaître parfaitement. Mais S. Thomas a tiré de cette idée, maintes fois exprimée par Denis, une théorie plus générale sur la connaissance par analogie et de Dieu et des purs esprits (2). Il a soin cependant de nous avertir, à propos précisément d'une des citations de ce texte (C. S. III, D. II, q. 1, a. 1) que le rapport entre le matériel et l'immatériel varie suivant chaque degré d'être, et par conséquent aussi le mode de connaître ; la nature humaine, qui a avec Dieu une ressemblance de participation, est plus apte à le manifester que le pur sensible qui n'a qu'une ressemblance de proportion. De même, notre connaissance de l'ange, pour n'être qu'analogique, comme celle que nous avons de Dieu, est cependant beaucoup plus parfaite, parce que la disproportion entre l'ange et l'homme est moins grande.

Il y aurait lieu d'observer à propos de ce texte — et de beaucoup d'autres — qu'une idée simplement formulée chez Denis est devenue chez S. Thomas une théorie développée et mise au point. Le mérite n'en revient pas uniquement à S. Thomas, puisqu'il y

(1) Robert Grosse-Teste a ici : *alteratis assimilationibus*. — (2) Cf. Notre thèse du *Retour à Dieu*, c. II et III.

a entre les deux au moins huit siècles de pensée philosophique. Il n'est pas niable cependant que la part de Thomas dans ces résultats ne soit grande.

16. — *Nostra analogia non valet immediate in invisibiles contemplationes.* (*Opusc. var.* LXIII. *de Trin. Boet.* q. VI, a. 3)

SCOT : ...*nostram analogiam non valentem immediate in invisibiles extendi contemplationes.* C'est la même idée — érigée en principe — que dans le texte précédent. Dans l'application qu'il fait de ce texte, S. Thomas rétrécit encore la portée du *non immediate.* Toutes les substances ne sont connaissables pour nous que par le raisonnement, donc *mediate*, mais la connaissance des substances matérielles est immédiate par rapport à celle des substances spirituelles, en ce sens que nous pouvons savoir des premières *quid sunt ?* mais des autres seulement *an sunt ?*

17. — *Dionysius in pluribus locis suorum librorum* (II, VI, XII, *C. H.* ; VII, IX, *D. N.*) *nominat ipsos angelos intellectus et mentes* (S. T. I, q. LIV, a. 3).

SCOT : *Supermundanorum intellectuum veritatem.* Nombreux en effet sont les passages où Denis nomme ainsi les anges, mais ces expressions sont généralement séparées. Au terme *mentes*, Scot et Sarrazin joignent ordinairement : *puræ*, *cœlestes*, *divinæ*, car *mens*, pensée, se dit également de l'intelligence humaine. On pourrait presque s'étonner que S. Thomas ait reproduit le terme *intellectus* sans le corriger en *intelligentiæ*, parce que, quand il distribue les degrés des facultés de connaître, il distingue l'*intelligentia* des anges, identique à la nature angélique et qui procède par intuition immédiate, et l'*intellectus* de l'homme, faculté distincte de l'âme et qui procède *per discursum.*

18. — § 3. *Omnia nomina : bonus, sapiens,... et similia verius removentur a Deo quam de Deo prædicentur* (S. T. I, q. XIII, a. 3).

SCOT : (*Essentia divina*) *dissimilibus manifestationibus ab ipsis eloquiis... laudatur, eam invisibilem et infinitam.... vocantibus ea, ex quibus, non quid est, sed quid non est, significatur.*

Variante : I-II, q. XIII, a. 3.

L'idée est sans doute dans le *De C. H.*, mais elle se retrouvera plus expressément, et même les termes : *bonus*, *sapiens* etc. dans les *Noms Divins.*

19. — § 3. *Negationes de Deo sunt veræ, affirmationes verô incompactæ, vel inconvenientes secundum aliam translationem.* (S. T. I, q. XIII, a. 12).

S. Thomas, comme il l'énonce fréquemment et le fait encore plus souvent sans le dire, a consulté les deux traductions. Il cite Sarrazin. Scot a expressément : *depulsiones in divinis veræ, intentiones vero incompactæ.* Et Sarrazin : *Negationes in divinis veræ, affirmationes vero inconvenientes.* De la remarque ajoutée par S. Thomas, nous pouvons déduire que c'est la traduction de Scot qui, pour ce livre, est citée en premier lieu, nous ne disons pas le plus souvent. Pour le *De D. N.* et même pour d'autres, il la laisse délibérément de côté.

Variantes. — Les unes sont la reproduction à peu près équivalente du texte cité. C. S. I, D. IV, q. II, a. 1 : *In Deo negationes sunt veræ, affirmationesque incompactæ.* — Mêmes textes, ou à peu près : Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5 et q. IX, a. 7. — *De Caus.*, l. 6. — C. S. D. XXXIV, q. III, a. 1. : *De Deo verius cognoscimus quid non est quam quid est ; unde Dionysius : in divinis affirma-*

tiones sunt incompactæ, negationes veræ. Rapprochement de deux textes qui, dans Denis, sont séparés. Le début précède de quelques lignes (Texte 18), et est adapté. La 2e partie est le texte 18, avec transposition des éléments. Textes analogues : Q. D. *de Pot.*, Q. VII, a. 5 ; C. S. I, D. XXII, Q. I, a. 2. — Les autres ne sont que des adaptations en termes d'Ecole. S. T. I-II, q. CXXII, a. 2 : *In divinis negationes præferuntur affirmationibus propter insufficientiam nostram*. — C. S. I, D. XXII, q. I, a. 1 : *Si quidquid de ipso affirmamus, potest etiam negari*. Le sens, il est vrai, est ici légèrement différent. Ce texte relèverait du reste plutôt du C. I *de D. N.* — De même : C. S. I, D. XXII, q. I, a. 2.

C'est là encore la formule expressive de toute une théorie, procédé que S. Thomas recherche plus encore que Denis. La théorie au surplus est longuement développée dans les deux. C'est la question des *Noms Divins* : dans quelle mesure le langage humain peut-il s'appliquer à Dieu ? Seules, dit Denis, les négations énoncées de Dieu sont absolument vraies. Les affirmations ne sont que relatives. S. Thomas lui-même en fournit la raison : Il faut, dit-il (C. S. I, D. XXII, Q. I, a. 2.), considérer dans un nom deux choses : le mode de signification et la chose signifiée. Tout énoncé peut toujours être écarté de Dieu sous l'un ou l'autre de ces deux aspects, parfois sous les deux, et donc la négation reste vraie, car il suffit pour la vérité de la négation que l'un ou l'autre fasse défaut. Il ne peut au contraire être affirmé de Dieu que sous l'un ou l'autre point de vue, et donc l'affirmation absolue n'est pas possible, car il faut pour la vérité de l'affirmation qu'elle soit vraie en tous points. Toute affirmation de Dieu cependant, remarque S. Thomas, n'est pas fausse, mais relative. La perfection attribuée à Dieu est en lui sans doute de quelque manière ; elle y est même absolument, si, la dégageant de son conditionnement dans le fini, nous la portons à son degré suprême. C'est ainsi que nous pouvons dire que Dieu est la sagesse, la bonté, etc., par essence ; mais encore pouvons-nous le nier, par rapport au mode de signification. Chacun de ces mots en effet : sagesse, bonté, etc., selon notre mode de concevoir, expriment une manière d'être définie, limitée, séparée, qui ne convient pas à Dieu, en qui toutes les perfections coexistent unes et absolues dans l'essence divine. D'autre part encore, nous ne pouvons affirmer la perfection de Dieu que dans la mesure et suivant la portée de notre esprit qui est fini, même quand il parle d'infini. La raison dernière est donc l'infirmité de notre intelligence : *propter insufficientiam nostram*, dit S. Thomas.

20. — *Non destruitur radius divinæ revelationis propter figuras sensibiles quibus circumvelatur* (S. T. I, Q. I, a. 9).

SCOT : *Non turpes replent cælestes ornatus eloquiorum sacræ descriptiones, dissimilibus.... facturis manifestantes, et per has ostendentes materialibus simul omnibus supermundalium excellentias.*

Texte, comme beaucoup d'autres, singulièrement composé. Les expressions sont du ch. I (Cf. texte 4), dont il est du reste la conséquence. Le sens en est posé hypothétiquement au § 2 de ce chapitre : *Si deformes imaginum descriptione causas æstimaverit, quis dehonestari, dicens...*, et affirmé dans le passage cité de Scot, sans qu'aucun terme lui soit emprunté : ce n'est point abaisser, mais au contraire relever, les célestes beautés, que de les dé-

peindre sous des traits évidemment inexacts. La raison nous en est fournie par le texte suivant :

20 *bis*. — *Inferiores creaturæ eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur* (C. S. I, D. XVI, Q. I, a. 3). — C'est assurément l'idée fondamentale de ce chapitre que plus les symboles sont inadéquats à la majesté divine, mieux ils la représentent, car la disproportion de l'image et de la réalité fait mieux ressortir cette dernière, et par ailleurs, il y a moins lieu de confondre Dieu et ses figurations créées. Le sens en est assez net dans les derniers mots du texte de Scot à la citation précédente, mais sans les termes exacts. Il y a, à la fin du § 4, un texte analogue : *Est itaque non et dissonas* (*dissonans ?*) *reformare cælestibus formas, et ex vilibus materiæ partibus, quoniam....* L'énoncé, sous forme de proportion, est au surplus un mode d'expression cher à S. Thomas.

Variantes. — S. T. I, Q. I, a. 9 : *Magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobiliorum.* — Mêmes termes, sauf *sub metaphora* au lieu de *sub figuris : Opusc. var.*, LIII, *de Hum. Chr*, a. 14. — Mêmes textes résumés : C. S. I, D. XXXIV, Q. III, a. 2. — Q. D. *de Ver.*, q. x, a. 7. — *Comm. Div. Nom.* c. IV, l. 9.

Dans ce paragraphe, il n'est expressément question que des symboles sensibles des anges, et non de Dieu ; mais Denis aborde la question par rapport à Dieu au § 5 et la reprend plus longuement dans les *Noms Divins*. Cette même idée se développe ou plutôt se reprend, mais en exposant cette fois la raison de l'emploi de ces symboles si imparfaits, dans la citation suivante:

21. — *Per vilium rerum figuras tradit* (*Scriptura divina*), *ut minor præbeatur in talibus occasio remanendi* (*Opusc.* LXIII, *de Trin. Boet.* Q. VI, a. 2).

C'est le résumé de la fin de ce § 3 qui va, dans le texte de Scot, de : *Quod quidem ne paterentur, qui nihil visibilibus bonis altius intelligunt....* jusqu'à : *purgans..... animam, et suggerens deformitate compositionum.... quia sic turpibus similia secundum veritatem sunt supercælestia et divina spectacula* : les formes abjectes ne peuvent séduire sans retour nos tendances à la matière, parce que leur grossièreté même réveille et soulève la partie supérieure de nos âmes.

22. — *Nihil est universi boni participatione privatum* : Q. D. *de Ver.*, Q. XIX, a. 1.

SCOT. — *Nihil eorum quæ sunt, esse universaliter boni participatione privatum.*

Variantes. — Q. D. *de Ver.*, Q. XXIII, a. 3. : *Nulla creatura est universaliter boni....* qui se rapproche encore plus du texte de Scot.

Idée jetée en passant dans Denis, pour expliquer que tous les symboles, même les plus vils, peuvent figurer Dieu, puisque rien n'est complètement dépouillé de quelque beauté. Il y a en effet lieu de remarquer que le texte grec a: τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας, que seul Darboy a traduit par « quelque beauté », alors que les autres traducteurs ont rendu par « *boni* », ce qui est inexact d'abord et de plus beaucoup moins conforme au sens général. S. Thomas, que l'aspect esthétique des choses intéresse moins que leur aspect métaphysique, a fait de cette idée le point de départ de la

théorie, au surplus exposée dans les *Noms Divins*, que rien n'existe que par la participation du bien et de l'être divin.

23. — § 4. — *Furor irrationalis ex passi motu gignitur, sed in angelis altero modo oportet irascibile intelligere, declarans, ut æstimo, virilem ipsorum rationabilitatem.* — *Alia littera habet sic :* « *Sed in angelis furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem.* » *Et similiter dicit* (*Dionysius*) *quod concupiscentiam in eis demonstrat amorem divinum.* — *Opusc. var.* XIV, *de Angel. Nat.*, c. XVII.

SCOT. — *Furor irrationabilibus quidem ex passibili motu inest, et omni irrationabilitate est repletus eorum furibundus motus, sed intellectualibus altero modo oportet irascibile intelligere, declarans, ut æstimo, eorum virilem rationabilitatem et immitem* (*immanem*, porte un autre manuscrit — *immotam*, peut-être) *quietem in divinis et immutabilibus fundamentis.... concupiscentiam... amorem divinum ipsam intelligere oportet.* Ce texte chevauche sur le texte suivant, 24.

Denis expose que l'attribution aux anges des passions corporelles ne peut être que symbolique. S. Thomas également ; mais il en tirera ailleurs cette autre conclusion que l'ange est à la fois homme, animal et plante, parce qu'il possède éminemment la perfection de l'homme, de l'animal, de la plante (Cf. texte 26).

24. — *Quia sic* (*metaphorice*) *etiam in sanctis angelis ponuntur* (*furor et concupiscentia... et similiter phantasia*) *ut patet.... per Dionys.* (Q. D. *de Mal.*, q. XVI, a. 1).

SCOT : *Eodem modo concupiscentiam esse dicimus in irrationabilibus*, etc...

C'est plutôt un rappel du texte précédent et qui le complète en y réintroduisant une partie des éléments découpés et omis. Il n'est pas question de l'imagination, mais l'article de S. Thomas où s'insère la citation est une discussion d'un passage du ch. IV. des *Noms Divins* où il est parlé de la *phantasia proterva* des démons.

25. — *In corporalitate consistentes et in alterutrum accedentes et decedentes, omni sermone expressius alterutrum sensus speculantes, quodam modo mutuo disputant, per silentium verbis communicant alterutris* (Q. D. *de Ver.* q. IX, a. 4).

Citation de Maxime in c. II, *C. H.*, *ad* « *propter non mixtum* ». Lanssel a : « *Sed corpore destitui* (*angelos*) *et ad se invicem accedentes, clarius omni sermone mutuas cogitationes intuentes velut inter se colloquuntur, per silentium sermonem sibi invicem communicantes.* »

Variante plus courte : *Angeli accedentes ad alterutrum et discedentes sibi suos sensus mutuo conspiciunt.*

Théorie du langage des Anges. Cf. notre étude : *Retour à Dieu*, ch. III.

26. — *Proprietates animales et humanæ dicuntur de Angelis per modum eminentiorem* (C. S. II, D. VIII, q. II, a. 1).

SCOT : *In immaterialibus et intellectualibus essentiis, sancte et decenter supereminens earum, ut supermundalium, confitemur nostra transitoria....*

Plus clair, Sarrazin donne le même sens que Scot. S. Thomas n'en fournit donc qu'un résumé très ramassé et plus clair encore.

Variante. Q. D. *de Pot.*, q. VI, a. 7 : *Per corporales formas angelorum proprietates intelliguntur.* Quoique ce passage puisse se référer au texte ci-dessus, il semble relever plus immédiatement

du ch. XV qui reprend et développe la théorie de la symbolique des Anges.

L'idée de cette citation fait suite à celle du texte 23. Le degré inférieur de perfection est contenu éminemment dans le degré supérieur, et, à son tour, le représente virtuellement. C'est la théorie condensée dans la formule fameuse : *Tota in totis congregat*, qui est le fondement de toute la métaphysique de S. Thomas et de sa doctrine de la connaissance et qu'il emprunte, ainsi que Denis, à Proclus.

27. — § 5. *Humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines, quæ nihil aliud sunt quam formæ separatæ.* (*Opusc. var.* LXIII, *de Trin. Boet.*, q. VI, a. 3).

SCOT : .... *assuescentem pure extendi per visibilia in supermundanas altitudines.* La relative : *quæ nihil aliud*... est de S. Thomas. L'expression *formæ*, ou plutôt *substantiæ separatæ*, apparemment par analogie avec l'expression platonicienne, était le terme dont on désignait en philosophie les Anges : *separatæ a materia.* Cette idée qui forme le fond des deux premiers chapitres de la *C. H.* n'est autre que l'adaptation du célèbre texte de S. Paul : *Invisibilia per ea quæ facta sunt visibilia conspiciuntur.*

§ 28. *Audi, sancte dicta, divinus divinorum, in doctrina factus, et mentis occulto sancta circumabscondens ab immunda multitudine ut quam uniformia custodi.* (*Opusc. var. de Trin. Boet.* q. II, a. 4).

Le texte est de Sarrazin avec une légère variante : *quæ sancta sunt.*

Variante : Rappel en résumé de la même idée, mentionnée également dans la lettre à Tite (C. S. I, D. XXXIV, q. III, a. 1).

C'est la loi du secret à laquelle S. Thomas, d'après Denis, fait souvent allusion. A la raison qu'en donne ici Denis, de ne pas exposer les mystères à la dérision de la multitude, il en ajoute une autre, que du reste Denis donne aussi ailleurs : ne pas fournir aux simples une occasion de scandale : *ne (infideles) irrideant et simplicibus ne occasionem errandi sumant.* Ceci pour démontrer qu'il faut proposer les mystères de la foi avec discrétion.

CHAPITRE III

29. — § 1 et 2. *Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans ad inditas divinitus illuminationes, proportionaliter in Dei similitudinem conscendens.* (C. S. II, D. IX, q. I, a. 1). Et plus loin : *Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo.*

SCOT : *Est hierarchia.... ordo divinus et scientia; et actio, deiformi* (autre texte : *deiformis*) *quantum possibile, simulata* (autre texte : *similans*) *juxta* (autre texte : *ad*) *inditas ei illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens.* La 2e partie de la citation est exactement la même chez Scot.

Tout cet article 1 de S. Thomas est l'explication et la justification de la définition de la hiérarchie par Denis. Les 7 *videtur* sont des objections contre la définition et les *ad* 1. 2. etc. en sont la résolution. Le corps de l'article l'expose. S. Thomas cherche même dans l'*ad* 1 à retrouver dans la définition de Denis les éléments de la définition scolastique : « *Ideo illa descriptio hierarchiæ : Est ad*

Deum unitas et similitudo... est sicut definitio quæ est medium demonstrationis. Hæc autem : hierarchia est ordo, scientia et actio, si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quid includit essentialia principia hierarchiæ... Sed illa quæ posita est, perfecta est, quia comprehendit utrumque.

Variantes : S. T. I, q. CVIII, a. 1 ; a. 2 ; a. 4. — Q. D. *de Ver.*, q. XI, a. 4. — Q. D. *de Malo*, q. VII, a. 3.

C'est une belle conception que celle de l'action hiérarchique, et S. Thomas n'a presque rien eu à y ajouter, si ce n'est de l'étendre à l'ensemble des êtres. Il y a, de Dieu à la créature, et inversement, et entre les divers degrés des êtres, une coordination, non pas seulement statique, mais encore dynamique. De haut en bas descendent la lumière, la science, l'autorité, la perfection. Les supérieurs commandent, mais pour le bien des inférieurs. Les inférieurs subissent l'action des supérieurs, mais pour se hausser jusqu'à eux et finalement jusqu'à Dieu. La fin dernière de l'action hiérarchique est en effet, comme le dit Denis, assimilation et unité en Dieu. C'est aussi cette idée qui forme l'unité du plan de S. Thomas et qu'il a si magnifiquement mise en valeur : expansion et retour : tout vient de Dieu, tout y revient.

30. — § 2. *Ultimum intentum est assimilatio ad Deum cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur, sicut etiam ultimus finis angeli circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionysius dicit.* (C. S. I, D. XXXVII, q. IV, a. 1).

SCOT : *Est unicuique Hierarchiam sortientium perfectio..., secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere, et omnium divinius, ut eloquia aiunt, Dei cooperatorem fieri, et ostendere divinam in seipso actionem, secundum quod possibile est, relucentem.*

Variantes. — C. S. III, D. XXXV, q. I, a. 4. ; C. S. IV, D. XLV, q. III, a. 1 ; D. XLVIII, q. I, a. 1. *Nihil est divinius quam Dei cooperatorem fieri.* — C. S. IV, D. XXIV, q. II, a. 1 : *omnes sunt cooperatores Dei : quo nihil est divinius.* — S. C. G. III, C. XXI. — Texte de Scot avec citation de I *Cor.* III-9.

Seule, la première citation contient l'idée que la fin de l'action hiérarchique est l'assimilation à Dieu, idée déjà exprimée dans le texte 29. Toutes les autres relèvent la coopération de l'homme avec Dieu, laquelle peut s'entendre soit de la coopération d'un chacun en vue de sa propre perfection, soit d'une action subordonnée à l'action divine en vue du rappel à Dieu des autres êtres. C'est celle dont parle ici Denis. Mais S. Thomas n'est pas sans entendre les deux, comme S. Paul du reste à qui revient le mérite de l'idée et qui non seulement dit des apôtres qu'ils sont les auxiliaires de Dieu, mais impose à tout chrétien l'obligation de s'appliquer les mérites du Christ et de compléter en soi ce qui manque à la Passion du Sauveur.

31. — *Perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicujus formæ, ut patet per Dionysium* (Q. D. *de Pot.*, q. II, a. 4).

SCOT : *Est perfectio...* (et 2 lignes plus loin) *...ostendere divinam in seipso actionem, secundum quod possibile est, relucentem.* (Cf. texte précédent.)

S. Thomas tire assurément du texte plus qu'il n'y a, car, si

Denis énonce que l'assimilation a lieu, parmi les êtres hiérarchisés, en faisant éclater en eux les merveilles de l'action divine, il n'est pas dit que cette assimilation soit par l'action, par opposition à la forme. Ce n'est même pas loin d'un contre-sens, car il s'agit de l'action divine et non de l'action humaine. Il est à remarquer que ce texte chevauche sur le précédent et le complète. S. Thomas élague tout ce qui ne l'intéresse pas dans la question présente.

32. — *Ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare ; hos illuminari, hos vero illuminare ; hos quidem perfici, illos vero perficere.* (Q. D. *de Ver.* — q. IX, a. 3).

SCOT : *Ordo hierarchiæ est quosdam quidem purgari, quosdam vero purgare ; et quosdam quidem illuminari....* etc., comme dans S. Thomas, à l'exception des *quosdam* transformés pour plus de précision en *hos* et *illos*.

Ce texte, fréquemment cité, n'est relevé exact que dans ce seul passage.

Variantes : S. T. I, q. CVIII, a. 1. — I-II, q. CXII, a. 1 : *Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines.* Addition qui empiète sur le C. IV. — S. T. I, q. CVI, a. 2. Résumé. — De même : *Quodl.*, XI, q. I, a. 7 ; Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 1. — C S. IV, D. XIII, q. I, a. 2 : *Operationes hierarchicæ ordinantur secundum divinas leges.* C'est le sens de ce § 2. Peut-être pourrait-on en voir la formule plus précise dans le § 1. SCOT : *juxta inditas ei divinitus illuminationes*, ou § 3 : *Unusquisque hierarchicæ dispositionis ordo secundum propriam analogiam reducitur ad divinam cooperationem.* — Q. D. *de Ver.*, q. XXVIII, a. 7. — q. XXIX, a. 5 : *Illi qui sunt alios illuminantes, perficientes. et purgantes præhabent lucem, puritatem et perfectionem.* Cette idée relèverait plutôt du § 3, qui développe les conditions des diverses actions hiérarchiques. — Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 3 : *Dion. ponit 3° loco (inter actiones hierarchicas) perfectionem.* — *Serm. Festiv.*, S. LXVII : *Istæ tres operationes* (*purgare*, etc.), *conveniunt omnibus hierarchiis.* Application du principe posé ici, mais qui est démontré dans le *De E. H.*

La distribution de l'action hiérarchique en purification, illumination et perfection est célèbre et fait encore autorité en théologie ascétique. Elle est fondée sur la conception de l'âme souillée par la matière et placée dans l'obligation de s'en dégager pour revenir à la lumière et à la perfection originelle. C'est le fond de la pensée chrétienne, comme aussi de la doctrine plotinienne.

33. — § 3. — *Per istum modum Dionysius ponit purgationem in angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis* (C. S. I, D. XVII, Q. II, a. 2).

SCOT : *Oportet purgandos quidem puros perfici omnino et omni liberari dissimilitudinis confusione.*

Variantes : Serm. Fest., S. LXVII. Exactement le texte de Scot, sauf : *puros effici*, sans *omnino*, et *ab omni.* — C. S. II, D. IX, q. I, a. 1 : *Purgatio quæ est in angelis non est ab immunditia sed a dissimilutidinis confusione, vel a nescientia.* Précision et explication. S. Thomas précise qu'il ne s'agit pas de purification des fautes. Dieu seul peut laver les âmes de leurs souillures, mais de purification d'ignorance, ou plutôt de nescience (1). Cette expli-

(1) L'ignorance est la non-connaissance de notions que l'on pourrait et devrait savoir. La nescience se dit des choses que l'on ne peut, pour quelque raison que ce soit, connaître par ses seuls moyens.

cation n'était pas inutile à la pensée de Denis, surtout traduite par Scot.

34. — *Hæc tria* (*purgare*, etc.,) *pertinent ad assumptionem scientiæ*. (*Opusc. Var.*, I, c. CXXVI).

Scot : *Ex imperfecto restaurandos participes fieri exploratorum sacrorum perfectivæ scientiæ.*

On pourrait croire, à s'en tenir aux seuls termes de ces textes, soit chez Denis, soit chez S. Thomas, que l'un et l'autre font consister toute la perfection dans l'assomption de la science et que l'union à Dieu ne comporte pas l'action de la volonté et la part de l'amour. Nous avons montré que pour S. Thomas il n'en est rien (1). Pas davantage pour Denis. Ici, il ne s'agit que de l'action hiérarchique des anges, laquelle ne s'exerce que par effusion de science.

35. — *Superiores Angeli illuminant inferiores de ministeriis per eos exsequendis* (C. S. II, D. I. Q. I, a. 4).

Scot : *Illuminatiores.., ut luculentiores animos, et ad participationem luminis et distributionem proprie habentes, et ditissime sanctæ repleti claritatis, omnino suum superexcellens lumen in eos qui digni sunt lumine, supervehere.*

Il n'y a, dans ce paragraphe, que l'idée de l'illumination de l'inférieur par le supérieur. La matière de l'illumination est exposée dans les chapitres suivants.

Chapitre IV

36. — § 1. — *Primum illud dicere verum est, quod bonitate universali superessentialis divinitas, eorum quæ sunt, essentias substatuens, ad esse adjunxit. Et infra etiam : « Sane est, inquit, omnium causæ et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quæ sunt vocare ; sicut unicuique ex eorum quæ sunt, ex propria definitur analogia : unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suæ naturæ. »*

Scot : *Primum simul omnium illud dicere verum, ut bonitate universali superessentialis thearchia, eorum quæ sunt, essentias substituens, ad esse adduxit. Est enim hoc omnium causæ, et super omnia bonitatis proprium, ad communionem suam ea, quæ sunt, vocare, ut unicuique earum, quæ sunt, ex propria definitur analogia.*

La citation est d'après Scot ; cependant S. Thomas a dû se référer à Sarrazin, parce qu'il y a certaines expressions qui ne se trouvent que dans le texte de ce dernier. Ex : *quod bonitate*, Scot a *ut*. Du reste S. Thomas a rectifié en plusieurs endroits, soit sur un autre manuscrit, ou plus vraisemblablement de lui-même. La fin du texte : *Unamquamque enim* est une explication surajoutée par lui.

Variantes : Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 16 : *Diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus minusve recipiunt de donis divinis* : adaptation en termes d'école de l'idée de la 2e partie de la citation. — q. III, a. 17 : *Proprium est divinæ bonitatis ad communicationem sui ea quæ sunt vocare.* — *In Is.* c. VI :

(1) *Le Retour à Dieu chez S. Thomas*, c. VII.

Usque ad ultimas creaturas quæ per terram intelliguntur extendit (Deus) diffusionem suæ bonitatis. Texte attribué à c. VII, de *C. H.* où il n'en est pas question. L'idée de la diffusion de la bonté divine est assurément dans le texte 36, mais sans la précision de la présente citation qui pourrait se rapporter plus exactement peut-être à c. IV *de D. N.* § 1, 2.

Nous sommes, avec l'idée exprimée dans ce texte, au centre du plan divin, ou du moins du plan de Denis et de S. Thomas, sur l'origine des êtres. C'est de l'amour divin que le monde procède, de la bonté divine qu'il participe, à l'unité divine qu'il est appelé. Denis va, dans les textes suivants, poser d'abord la transcendance de l'être divin, puis montrer tous les degrés du créé irradiés autour du centre un et parfait dans une multiplicité et une imperfection croissantes (1).

37. — *Secundum Dionysium distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet : intellectualia, rationabilia, sensibilia et simpliciter existentia.* (C. S. I, D. III, q. IV, a. 1).

Scot : *Existentia omnia esse ejus participant... viventia autem... rationabilia et intellectualia...*

C'est moins un texte qu'un résumé.

Variantes. — Texte à peu près identique : C. S. II, D. IX, q. I, a. 8. — *Est aliquid medium quantum ad gradum naturæ, scilicet natura angelica inter mentem nostram et Deum* (C. S. II, D. XVI, q. I, a. 3). — Même constatation : C. S. III, D. I, q. I, a. 2. — C. S. II, D. XXIII, q. II, a. 1. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 3. — D. III. q. III, a. 2. — S. T. III, q. X, a. 4. — Autres applications de la distinction des quatre degrés : *Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis.* (Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 15). La différence entre les deux est que l'intelligence humaine procède par raisonnement, et l'angélique, par intuition. — *Angeli sunt incorporei et immateriales* (C. S. I. D. XXXVII, q. III, a. 1). Affirmation répandue dans les quinze chapitres du *De C. H.* et surtout dans c. IV, *De D. N.*

S. Thomas, après Denis, semble oublier ou les plantes ou les animaux, puisque la division classique des êtres comprend 5 degrés. Mais dans les *Noms Divins*, Denis mentionne les animaux. Ce semble plutôt les plantes qui, intermédiaires entre les êtres bruts et ceux doués de vie sensible, ne sont mentionnés qu'indirectement.

38. — *Esse omnium est quæ superesse est deitas* (S. T. I, q. III, a. 8). — Conforme à Sarrazin.

Scot : *Esse omnium est superesse divinitas.*

Variantes. — C. S. I, D. XVII, q. I, a. 1 : *Esse divinum est omnium rerum, scilicet omne esse ab eo exemplariter deducitur.* La formule de Denis pouvait prêter à l'équivoque. S. Thomas la ramène dans le droit chemin. — *Ibid.* a. 5 ; D. XVIII, q. I, a. 5 ; D. VIII, q. I, a. 2, qui reproduit exactement la formule de Scot, et S. C. G. I, C. XXVI.

Cette brève formule comporte deux idées capitales : l'identité foncière de l'être dans Dieu et le créé et la transcendance de la divinité. Trop de concision peut nuire à la clarté. S. Thomas reconnaît que d'aucuns ont abusé du texte de Denis (2) et, tout en les réfutant par ce texte même, il reconnaît que les expressions de ce

(1) Cf. Notion de la création dans S. Thomas. Série d'articles publiés dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1912. — (2) S. C. G. I. c. XXVI.

genre doivent être employées avec discrétion (1). A peine l'idée de Dieu eut-elle été formulée et dégagée des contingences du créé, qu'une tendance presque invincible poussait à les confondre à nouveau, précisément parce que le monde ainsi distingué de Dieu ne peut se suffire à soi-même. Les Stoïciens firent donc de Dieu l'âme du monde ; et, si la philosophie alexandrine mit l'Un et le Parfait au-dessus de tout contact avec le créé, l'Ame du monde qui était comme la troisième personne de la Trinité plotinienne était engagée dans le créé qu'elle animait. L'expression de Denis, imbu, au dire de S. Thomas lui-même, des idées platoniciennes, n'est pas sans refléter une pareille conception, l'Un, le Vrai et le Parfait restant le *superesse divinitatis*. Pour se garder de ce danger, S. Thomas avait encore toutes proches les erreurs d'Amaury de Chartres et de David de Dinand, qu'il réfute en effet expressément. La précision scolastique lui fournit des distinctions faciles. Dieu n'est l'être des choses ni formellement, ni matériellement ; ni le substrat du monde, ni son principe de vie ; il ne l'est que comme agent créateur et modèle exemplaire, ce qui n'est clair qu'en apparence. Il a, dans le *Commentaire des Sentences*, il est vrai, une expression qui sent mieux son Denis et exprime mieux aussi à notre avis, sa pensée vraie et complète : *Esse divinum est esse omnium*, dit-il (2), *quia ad eo omne esse traducitur et exemplatur*. Nous avons exposé ailleurs (3) la théorie de l'identité foncière de l'être en Dieu et dans le créé. Dieu pour S. Thomas et pour Denis, est transcendant à son œuvre, assurément, incontestablement. Mais pourtant, si la substance divine est infiniment distante de la substance des choses, cependant les choses sont bien formées d'être divin, qui sans doute, en se fractionnant dans le créé, devient fini, divers, multiple, imparfait, mais encore a vraiment sa source, son origine dans l'océan infini de la substance, dans la *fons omnium entium*, d'où il est dérivé, transmis, déduit en parcelles, en canaux, dans les êtres créés. Pour être plus enveloppée, et légèrement atténuée, la conception de S. Thomas sur ce point est bien la même que celle de Denis : *Esse omnium est superesse Deitatis*.

39. — *Angeli... Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina et perfectius*. (S. T. I, q. LVII, a. 1).

C'est le sens plus que le texte exact. Scot exprime l'idée des créatures se développant en cercles concentriques autour de la divinité, mais on ne voit pas que, ici du moins, il note une différence de participation dans les différents êtres : *Circa eam (perfectam sapientiam) illæ essentiarum sunt, quæcumque innumerabiliter acceperunt*. Sarrazin est plus précis : *Circa ipsam (divinitatem) illæ substantiarum sunt quæcumque in pluribus ipsa participaverunt*.

Variantes. — S. T. III, q. XXVII, a. 5 : *Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines*. C'est une application aux hommes du principe posé ci-dessus. — Même citation : *Opusc. var.* LIII, *de Hum. Chr.*, a. 3. — Q. D., *de Ver.*, q. XXIX, a. 5 : *Unaquœque substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat*. Formule proportionnelle chère à S. Thomas. C'est l'idée

(1) *C. S.* I. D. XVIII, q. I, a. 5. — (2) *C. S.* I. D. XVII, q. I, a. 5. — (3) *Annales de Philosophie chrétienne*, 1912 : Notion de la création dans S. Thomas.

définitivement assimilée. L'idée au surplus est brillante. Autour du centre de l'unité divine, la création s'irradie en cercles concentriques, de moins en moins parfaite à mesure qu'elle s'éloigne de la divinité : au premier plan, encore dans les vestibules de la Trinité, les Anges ; à l'autre extrémité, la matière qui s'éteint dans la pure puissance. Entre les deux, et y compris les deux, la hiérarchie des êtres qui se déploie hors du sein de l'être infini. C'est l'irradiation créatrice en attendant le retour déiformant à Dieu. C'est ce que Proclus avait dit le premier.

40. — § 2. — *Sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant* (s. t. i-ii, q. l, a. 6).

Scot : *Sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super ea quæ tantum sunt et irrationabiliter viventia secundum nos rationalia, hierarchicæ traditionis participatio factæ sunt.* L'énumération des parties est remplacée chez S. Thomas par : *super omnia.* C'est aussi probant et plus court.

Variantes : q. d. *de Spir. Creat.* q. i, a. 1 : *Inter omnes creaturas, Deo maxime appropinquant spirituale substantiæ.* — c. s. iv, d. xvii, q. i, a. 2 : même sens... : s. t. ii-ii, q. xxxi, a. 3. Même sens. — *Ad Hœbr.*, c. ii, l. 3 : *Angeli naturali participatione luminis majores sunt quam homines.* A remarquer que la participation de l'être est dénommée par S. Thomas lui-même participation de lumière. — *Opusc. var.*, xiv, c. xviii : *Cœlestium substantiarum ornatus super solem existentia, et irrationabiliter viventia, et ea quæ sunt secundum nos sunt rationabilia, et participatione divinæ traditionis sunt facti, — et copiosores ad Deum habent communiones, attenti manentes, — et semper ad superius, sicut fas est, in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti.* Cette citation copieuse qui comprend tout le texte 40, et le déborde, est formée de trois tronçons, découpés cette fois dans Sarrazin, avec quelques variantes, alors que le premier texte était de Scot, ou à peu près.

Le texte 40 est la suite, le développement et l'application du texte 39. L'addition exprime les grâces d'union plus abondantes que les anges reçoivent en raison de leur proximité de Dieu et l'état d'amour et d'extase dans lequel ils vivent.

41. — *Ipsæ cælestes substantiæ sunt primo et multipliciter in participatione Dei factæ* (*Opusc. var.* xiv, c. xvi).

Scot. — Mêmes termes, sauf : *Innumerabiliter* au lieu de *multipliciter.*

Développement de la même idée : ce sont les anges qui, en premier lieu, sont admis à la participation de la divinité et expriment en plus de manières le mystère de la nature infinie.

42. — *Cœlestes essentiæ intellectuales primo in seipsas edunt divinam illuminationem et in nos deferunt quæ supra nos sunt manifestationes* (s. c. g. iii, c. lxxxiii).

Scot. — Mêmes termes, sauf les trois premiers mots détachés du commencement du § 2.

Variantes. — Très nombreuses et qui n'expriment généralement que l'idée sous des formules scolastiques : *Revelationes divinarum perveniunt ad homines mediantibus angelis* : s. t. i, q. cxi, a. 1. — *Idem*, q. cxvii, a. 2. — i-ii, q. xcvi, a. 1. — c. s. i, d. xvi, q. i, a. 4. — c. s. ii, d. viii, q. ii, a. 6. — c. s. iii, d. xix, q. i, a. 5. — d. xxv, q. ii, a. 2. — c. s. iv, d. xlix, q. ii, a. 7. Dans ces

deux derniers textes, S. Thomas applique la médiation angélique aux doctrines de la foi, et à la contemplation. Il l'entend du reste également des vérités d'ordre naturel : Q. D. *de Ang.*, a. 18. — *Homines de ipso (Christo) per angelos sunt edocti.* Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 9. — Même sens général : *Opusc. Theol.* VI, c. XXVI : *Et hic ordo divinitus ut ea quæ supra homines sunt hominibus revelentur per angelos. Opusc. var.* LIII. — *De Hum. Chr.*, a. 22. — *Idem*, S. T. III, q. LV, a. 1. — Texte intéressant par la transposition de la formule : *Hic est ordo....*, variante de cette autre formule : *Hæc est lex.....*, que nous retrouverons à § 3 si fréquente. — *Per intellectum suum possunt imprimere (angeli) in intellectum nostrum, eum illuminando* : Q. D. *de Ver.*, q. XXII, a. 9. C'est l'érection en principe philosophique du fait énoncé. — *Revelatio divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos et ad inferiores angelos per superiores* : S. T. II-II, q. II, a. 6. L'illumination des hommes par les anges est étendue à l'illumination des anges entre eux. — *Intellectus humanus reducitur in suum actum non solum a Deo sed etiam ab angelo per illuminationes* : S. T. I-II, q. IX, a. 6. Transposition en termes d'Ecole.

Il y a là, dans ce texte, un énoncé très net : l'illumination des hommes par les anges, et l'amorce d'une théorie dont le germe sans doute peut se retrouver dans Denis et que S. Thomas a mise au point : l'illumination des anges entre eux par espèces intelligibles, d'abord très universelles, puis graduellement particularisées (1). Il n'y a de rupture ni dans la hiérarchie des êtres, ni dans l'action hiérarchique ; et il y a à la fois illumination par Dieu par le moyen du rayon intelligible divin et coopération du supérieur à l'illumination de l'inférieur. Tous les êtres d'un degré supérieur sont en quelque sorte penchés sur l'inférieur pour l'éclairer, le diriger, l'élever à leur étage et jusqu'au sommet divin. A cette occasion, S. Thomas examine comment l'ange peut illuminer l'homme. Par les sens d'abord, en prenant lui-même une forme sensible, et par inspiration intérieure, quoique d'une manière moins intime que Dieu, lequel nous illumine par les principes premiers, alors que les anges ne nous enseignent que par appel à ces principes.

43. — *Prophetæ per angelos instruuntur* (S. T. I, Q. LVII, a. 5).
Scot a l'idée, non les mots. L'idée est l'application du principe posé dans le texte précédent, de l'enseignement de l'homme par l'ange, en matière de révélation surtout.

44. — § 3. — *Sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam qua per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina* (S. T. II-II, Q. CLXXII, a. 2).

SCOT : *Ipsa sapientissima theologia visionem illam, quæ in ipsa est descripta, revelavit divinam, quasi in forma informium similitudinem, ex videntium in divinum reductione, pulchre vocari theophaniam.* — Sarrazin est encore plus divers.

Autre exemple, parmi tant d'autres, de la manière dont S. Thomas sait, dans un texte touffu, élaguer et ne prendre que l'essentiel, soit en gardant les termes du texte, ou à peu près, comme ici, ou en ne conservant que l'idée, comme dans la variante suivante : *Secundum Dionysium, per hoc quod in scriptura dicitur quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias vel quilibet alius, non*

(1) Cf. *Retour à Dieu*, c. III.

est intelligendum quod essentiam Dei viderit : C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 7. — Ailleurs, il retient l'idée pour l'expliquer : *Sic in Scripturis dicitur aliquos Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes* (S. T. I, q. XII, a. 11).

Question secondaire, mais qui n'a pas été sans faire couler beaucoup d'encre, soit entre philosophes, soit entre théologiens : Pouvons-nous, pendant notre vie terrestre, parvenir aux sommets de la contemplation et de l'extase, voir Dieu dans son essence, comme dans la possession de l'autre vie ? Oui, répondaient généralement Plotin et son école, et la philosophie arabe et juive qui s'en inspiraient. Ils en admettaient même la possibilité par des moyens naturels, et les pratiques théurgiques en enseignaient précisément les moyens. — Oui, disent encore beaucoup de théologiens, surtout parmi les modernes, qui ne voient là qu'un moyen d'édification et d'accession tentant vers la divinité. S. Thomas, qui eut précisément à lutter contre les prétentions de la philosophie arabe (1) qui enseignait la possibilité de voir dès cette vie les substances séparées, est beaucoup moins affirmatif. Non seulement il nie que ce soit possible d'y atteindre par des moyens naturels, mais même pour les visions rapportées dans l'Ecriture, il n'en retient que deux, celle de Moïse et celle de Paul, où Dieu se soit vraiment manifesté dans son essence. En quoi il est fidèle à Augustin, plus large que Denis, qui ne parle que de la vision de Dieu sous des formes sensibles, si extraordinaire que cela puisse sembler de la part d'un disciple de Plotin.

45. — *Divinas visiones gloriosi Patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes* (S. T. II-II, Q. CLXXII, a. 2).

SCOT ne diffère qu'en un mot : *eruditi* au lieu de *adepti*. Sur le même terme, Sarrazin a : *docebantur*.

Même texte exactement : Q. D. *de Ver.*, q. XII, a. 8.

C'est la même idée que les textes 42 et 43.

46. — *Inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media* (S. T. I, Q. CXIII, a. 2).

SCOT : *Ponente (Theologia) per prima secunda in divinam reduci.* — Sarrazin : *circumagi.*

Variantes : Les unes ne font que reproduire plus ou moins exactement le texte ci-dessus : *Infima per media disponit (Deus)* : S. T. II-II, q. CLXXII, a. 2. — C. S. II, D. III, q. I, a. 3. — S. T. I-II, q. CX, a. 3. — Les autres, et ce sont les plus nombreuses, combinent les termes de ce texte avec un texte du C. VIII, § 2, *C. H.*, qui exprime la même idée en y joignant la formule : *Hæc lex est divinitatis.....* Ainsi : S. T. III, q. LV, a. 1 : *Hæc est lex divinitus instituta ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores.* — Et, a. 2 : *Hic ordo.......* etc. — Et encore à peu près dans les mêmes termes : C. S. I, D. XVI, Q. I, a. 4 ; C. S. II, D. X, Q. I, a. 2 ; C. S. III, D. XIV, Q. I, a. 3 ; C. S. IV, D. XXIV, Q. I, a. 1 : Q. D. *de Pot.*, Q. III, a. 4 : *It.*, a. 17 : *de Malo*, Q. XVI, a. 9 ; *de An.*, a. 20 ; *de Ver.*, Q. IX, a. 2 ; Q. XXVII, a. 3 ; *Item.*, a. 4.

Théorie des intermédiaires érigée en loi de l'univers ou plutôt de la sagesse divine elle-même, mais appliquée ici à l'action hiérarchique. Dans le monde hiérarchisé de Denis et de S. Thomas,

(1) Cf. *C. S.* IV, D. XLIX, q. II, a. 1.

tout s'enchaîne suivant la plus rigoureuse coordination. Nous l'avons vu exprimé pour la distribution des êtres, et pour le mouvement de descente ; nous le voyons ici pour le mouvement de retour. Dans le monde noétique, encore moins que dans le monde physique, la nature ne fait pas de sauts. Tout suit, au pied de la lettre, la voie hiérarchique. Cette idée-là encore procède de Proclus. Ce n'est pas le moins curieux de constater que dans le monde issu du principe de perfection, tout s'enchaîne avec apparemment autant de rigueur que dans le monde régi par le principe de causalité. Les deux, après tout, ne procèdent-ils pas du besoin — ou de la nécessité — de la pensée d'introduire de l'ordre partout ? Et nous ne sommes jamais bien satisfaits que par un ordre nécessaire.

47. — *In quolibet ordine (angelorum) sunt primi, medii et ultimi* (S. T. I, Q. CXIII, a. 3).

Scot : *Per unamquamque hierarchiam primas et medias et ultimas esse, et ordinationes, et virtutes et minorum esse diviniores doctores in divinam adductionem et illuminationem et communicationem.*

Variantes : Omnium angelorum est unus major alio. Même référence. — *Superior angelus illuminat inferiorem :* S. T. I, q. XLV, a. 5. Idée commune aux C. III, IV, V, etc., et qui est ici l'adaptation du sens de ce texte 47 et des derniers mots de la citation correspondante de Scot. — *Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines* (S. T. I-II, Q. CXII, a. 7). Ce texte n'a pas d'équivalent exact dans Denis. Il emprunte au CH. III l'idée de la purification des anges en tant qu'action hiérarchique, et à ce chapitre-ci, l'idée de l'action des supérieurs sur les inférieurs et sur les hommes.

La hiérarchie, chez Denis comme chez S. Thomas, n'est pas qu'un mot mis en façade. Sa distribution en degrés est poussée aussi avant que possible. Non seulement l'ensemble des êtres se répartit en esprits, corps célestes et monde matériel, mais chaque catégorie à son tour est divisée et subdivisée avec le même ordre immuable. Plus les êtres possèdent de perfection, plus l'ordre est rigoureux et plus facile à assigner. Sans entrer dans plus de détails dans les degrés de la hiérarchie angélique étudiée ailleurs (1), nous noterons seulement, à propos de ce texte, cette particularité que, si, dans le monde matériel, S. Thomas, après Aristote et Platon, emploie pour distribuer les êtres le procédé dichotomique, il suit, avec Denis, dans le monde noétique, le procédé trichotomique, plus logique, semble-t-il, dans le monde exclusivement régi par le principe de perfection.

48. — § 4. — *Divinum Jesu benegnitatis mysterium angeli primo edocti sunt* (2), *per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit prophetam Joannem ex ipso nasciturum* (il y a ici une suppression d'une ligne et demie du texte de Sarrazin), *Mariam autem quomodo ex ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium* (S. T., III, Q. XXX, a. 2). C'est exactement le texte de Sarrazin, sauf la

(1) Cf. *Annales de Philosophie chrétienne*, année 1912. Notion de la création chez S. Thomas. — (2) Scot a ici : *Angeli docuere.* Il semble bien que ce soit là une faute d'impression et qu'il faille ou *angelos docuere*, ou *angeli edocti sunt*, comme le porte le texte de S. Thomas ; cependant dans un des textes cités en variantes S. Thomas a aussi : *angeli docuere.* C'est que, apparemment, Scot a donné à *docuere* le sens de *didicere* : les anges apprirent.

coupure signalée sur la naissance du Baptiste, et après *prophetam*, *futurum* au lieu de *nasciturum*.

Variantes : Q. D. *de Ver.*, q. XI, a. 3 : *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiæ gratia descendit.* C'est cette fois exactement le texte de Scot, mais en bref, avec une seule mutation de *quia* en *quod*. — Les autres citations ne sont que de simples résumés : C. S. II, D. XI, q. II, a. 4 : *Angeli de nativitate Christi primo edocti sunt et per eos ad homines pervenit.* Texte encore rappelé un peu plus loin, même article, et C. S. III, D. XXV, q. II, a. 2. — Q. D. *de Ver.*, q. XIV, a. 11.

C'est l'application à un cas particulier du principe émis précédemment.

49. — *Video enim quod et ipse Jesus supercælestium substantiarum supersubstantialis substantia ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per angelos formationibus.* Et plus loin : *Per medios angelos nuntiatur Joseph a Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio et rursum ad Judæam de Ægypto traductio* : S. T. III, q. XII, a. 4. — C'est exactement, pour les deux parties du texte — qui sont la suite l'une de l'autre — Sarrazin. A noter cependant, ainsi qu'il arrive fréquemment, une coupure d'une ligne et demie entre *veniens* et *obedienter*.

Variantes. — Autre texte d'un seul trait et complet, et qui diffère cette fois de Scot et de Sarrazin, quoiqu'il ait dû être copié et non tenu de mémoire. Il est à remarquer, il est vrai, qu'il est cité dans la *Catena Aurea*, et donc peut-être relevé de quelque recueil antérieur où il aura pu s'altérer. Le voici : *Vide quoniam et ipse Jesus super cælestibus essentiis superexistens, ad id quod secundum nos est, immutabiliter veniens*, non refugit ad se ordinatam et assumptam humanam ordinationem ; *sed obediens subditur Dei Patris* (1) *per angelos dispositionibus, et per angelos ipsos annuntiatur Joseph a Patre disposita Filii ad Ægyptum recessio et iterum ad Judæam ex Ægypto transductio.* — *Cat. Aur.*, *in Matth.*, C. II. — Autres variantes. — S. T. III, q. XVI, a. 3 : *Dionysius Christum nominat divinissimum Jesum.* Il y a ici une erreur de citation. Le Christ est dans ce texte appelé *supercælestium essentiarum supersubstantialis substantia*. Cependant, dans le texte 48, le Christ est appelé *divinus*. Par contre, l'ange Gabriel est dénommé *divinissimus*. L'explication plus rationelle est qu'il faudrait attribuer cette citation non pas à la *H. C.*, mais à la *H. E.*, CH. I, § 1, où il y a en effet : *Ipse Jesus, divinissimus animus* (Cf. texte 2 de *H. C.*). — Les textes suivants ne sont que des résumés de la fin du texte énonçant la soumission de l'Enfant-Dieu à Joseph : S. T. III, q. XX, a. 1. — C. S. II, D. XI, q. I, a. 3. — C. S. III, D. XIV, q. I, a. 3. — Enfin, S. T. III, q. XII, a. 4 : relevé exact et conforme au texte de Sarrazin, de l'annonce de la fuite en Egypte et du retour : *Per medios angelos nuntiatur Joseph a Patre.......* etc., jusqu'à la fin.

CHAPITRE V.

50. — *Nomen commune (angeli) remanet infimo ordini quasi proprium.* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

(1) Ce texte n'a pas la formule bizarre : *Dei et Patris* du précédent.

Scot : *Ordinem angelicum specialiter nominant, completive terminantem divinas et cœlestes res.*

Le nom d'anges est à la fois le terme générique qui, dans la théologie chrétienne, désigne tous les purs esprits, et le nom du dernier ordre de la troisième hiérarchie, lequel seul mérite proprement cette désignation d'ange, puisque lui seul est envoyé.

51. — *Superiores angeli Deum clarius vident quam inferiores.* (C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 4).

Scot : *Excellentes ordines habent et inferiorum dispositionum illuminationes et virtutes.*

C'est le sens, un peu imprécis, de ce chapitre. Peut-être est-ce une transposition du chap. VII, § 3 : *Inferiores angeli a superioribus docentur rerum scibiles rationes.*

La théorie de l'illumination des anges et de la vision de Dieu qu'ils ont est sans doute énoncée chez Denis dans ses principes essentiels ; elle ne l'est pas dans ses modalités et ses degrés. Elle est dans S. Thomas d'une précision merveilleuse. Volontiers cependant celui-ci cite Denis ou le sollicite pour se fortifier de son autorité.

52. — *Superiores ordinant inferiores in suis officiis et non e converso.* (C. S. II, D. III, q. III, a. 2).

Scot : *Sed sicut ipse nostros divinos summos sacerdotes reducit ad cognitos ei divinitatis fulgores, sic et ante se essentiarum adhuc immundæ virtutes reducunt et ad divinum sunt consummantis angelicas hierarchias dispositionis.*

Exact quant au sens seulement. L'idée est fréquemment exprimée dans les deux *Hiérarchies.* Nous l'avons relevée déjà, presque en les mêmes termes, dans le chap. IV. S. Thomas y ajoute ici une précision importante, c'est que l'action hiérarchique n'est pas réciproque, du moins sous la même forme. La lumière, comme l'affection, descend, mais ne remonte pas.

Chapitre VI

53. — *Quot quidem sunt et quales supercœlestium substantiarum ornatus, et qualiter secundum ipsas Hierarchiæ perficiuntur, solam manifeste scire dico deificam ipsarum hierarchiam ; præterea ipsas cognovisse proprias virtutes et illuminationes, et ipsorum sanctam et supermundanam bonam ordinationem. Impossibile est enim nos scire supercœlestium mentium ministeria.* (*Opusc. var.* IX.)

C'est le texte de Sarrazin (1) sauf quelques insignifiantes variantes : *solum* au lieu de *solam* ; *teletarchiam* au lieu de *hierarchiam* ; un *et* entre *præterea* et *ipsos* ; et, à la fin, *mysteria* au lieu de *ministeria*, avec quelques autres mots que S. Thomas n'a pas relevés : *et sanctissimas ipsarum perfectiones.* Scot du reste diffère très peu. Variante pour la fin du texte seulement : *Nos imperfecte angelos cognoscimus et eorum officia.* Après avoir presque exagéré dans le premier texte la portée des paroles de Denis, puisqu'il n'y

(1) Nous pouvons déjà faire cette remarque que si, pour le *De C. H.*, S. Thomas a utilisé les deux traductions de Scot et de Sarrazin, cependant Sarrazin est consulté surtout pour les textes d'une certaine longueur, plus sûrement transcrits d'après un texte écrit.

relève pas la restriction apportée, il transforme ici : *impossibile est nos scire* en *imperfecte cognoscimus* (S. T. I, q. CVIII, a. 3).

Nous ne connaissons pas, nous ne pouvons connaître les anges directement dans leur essence et leurs perfections, parce que nous sommes, de par notre nature, rivés au sensible. S. Thomas pose si énergiquement ici cette affirmation qu'il néglige de relever l'atténuation que Denis lui-même introduit : *Nisi ibi dixerit quis...... docuit.* Si l'insistance de S. Thomas sur ce point peut nous surprendre, encore qu'il soit parfaitement cohérent avec l'ensemble de sa doctrine, c'est que de son temps la plupart des philosophes arabes, sous l'influence des doctrines alexandrines, admettaient que l'intelligence humaine — voire l'intellect agent — était apte à connaître immédiatement les substances séparées et par conséquence Dieu lui-même. Ce qui était nier le caractère surnaturel de la vision divine, en ce monde ou en l'autre : d'où la résistance de S. Thomas.

54. — *Angeli ignorant proprias virtutes* (S. T. I, q. LVI, a. 1).

Denis dit que Dieu seul connaît parfaitement le nombre et les propriétés des anges, mais qu'eux-mêmes connaissent leurs vertus propres, ce qui va à l'encontre du texte cité. Mais S. Thomas, dans la réponse *ad 1*, explique que le texte de l'ancienne traduction (Scot a : *Adhuc et eos non cognoscere proprias virtutes*), a été corrigée par la nouvelle et qu'il faut lire : *Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. — Loco ejus habebatur in alia translatione : Et adhuc ignorare* (texte du manuscrit A). Nous reconnaissons sans doute S. Thomas à ce souci de ne dire que des choses exactes et de se renseigner toutes les fois qu'il est en soupçon et qu'il a la possibilité d'éclairer ses doutes ; nous le retrouvons surtout tout entier dans l'explication par laquelle il cherche à sauver le texte et l'amour-propre de Scot. Car, s'il est terrible à ses ennemis, il a des trésors d'indulgence — une fois la vérité sauve — pour les soutiens de sa cause : *Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit,* dit-il, *quantum ad hoc quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ : qui est angelis incomprehensibilis* (1).

Il reprend cette explication à propos d'une variante du même texte Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 6 et a. 7 : *Angeli ignorant suas virtutes ; angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendo ; non autem secundum quod deducitur ab exemplari æterno eam comprehendunt ; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.* Dans ces deux derniers passages, il ne cherche plus à corriger Scot par Sarrazin, mais à exposer tous les aspects d'une question.

55. — *Dionysius distinguit tres hierarchias angelorum* (S. T. I, q. CVIII, a. 1). — *In qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines* (*Ibid.*, a. 2).

SCOT : *Quas divinus noster sanctus perfectos in tres segregat ternas dispositiones.* Suit la distribution.

Nous avons déjà énoncé le fait et la raison de la distinction trichotomique des substances séparées.

(1) Pour ce qui est de la connaissance angélique, Cf. *Le Retour à Dieu*, c. III.

Chapitre VII

56. — *In libro angelicæ hierarchiæ in quo tractatur de angelicis proprietatibus et ordinibus* (*In comm. de D. N.*, c. iv, l. 1). — Ce qui a lieu principalement dans ce ch. vii.

57. — § 1. — *Cognominationes declarationem habent uniuscujusque deiformis proprietatis.* (s. t. i, q. cviii, a. 5). — Texte de Scot, qui a, en plus, avant *cognominationes* : *cælestium intellectuum.*

Variantes : La plupart reproduisent l'idée plutôt que les termes exacts: *Proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestantur:* s. t. i, q. cxii, a. 4 ; iii, q. lxvii, a. 1 ; c. s. ii, d. ix, q. i, a. 4 ; *ibid.*, a. 7 ; *ibid.*, d. x., q. i, a. 3 ; c. s. iii, d. xxxiv, q. iii, a. 1. — Enfin s. t. i, q. cvi, a. 2 : *Nomina angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim incendentes dicuntur aut calefacientes*...... qui chevauche sur les textes suivants.

Dans nos rapports avec le monde matériel, nous connaissons d'abord les propriétés ou du moins l'action que les choses exercent sur nos sens ; après quoi, pour organiser et utiliser notre connaissance, nous attribuons aux notions acquises des noms ou signes. Pour le monde spirituel c'est l'inverse : il n'a pas d'action sur nos sens ; nous n'en pouvons donc rien connaître directement ; mais des noms parfois nous sont révélés, et, comme ces noms, par lesquels l'Ecriture désigne les êtres spirituels ou leur action dans le monde, sont des termes empruntés au vocabulaire humain et, pourrait-on dire, sensible, nous cherchons à établir un rapport entre le sens matériel de ce mot et l'être ou la propriété qu'il est censé manifester.

58. — *Dionysius dicit habitus eorum* (*angeli*) *esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur.*

C'est une application du texte précédent que S. Thomas relève, pour en dégager un aspect tout différent de celui souligné dans la précédente citation. Ce sens est accusé par deux citations du commentaire de Maxime sur ce même passage, ou plutôt sur l'expression « *deiformes habitus* » :

Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, ie. spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectualibus, scilicet angelis, esse, ut aliud in alio sit, sicut in subjecto ; accidens enim omne illinc repulsum est (s. t. i-ii, q. l, a. 6). — *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset* (*Ibid.*, *Vid.* 2). — *Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem* (*Ibid.*, *corp*). — A la première citation de Maxime. S. Thomas répond dans l'ad. 1 : *Verbum Maximi intelligendum est de habitibus et de accidentibus materialibus.*

La citation, pour les textes de Maxime, est assez différente dans Lanssel : *Non oportet opinari magnum Dionysium virtutes inesse dicere, ut alia ut in alio subjecto, tanquam qualitatem adhærentem ; accidens enim et subjectum illinc expulsum est..... Si enim aliud in alio erat*, etc.

Denis eût peut-être été étonné de la question soulevée au sujet de ce *deiformis proprietatis.* Il parlait en métaphysicien et non

pas en scolastique, dont nous voyons au contraire que Maxime, pour n'être que du VII[e] siècle, a déjà la subtilité et le langage. Il s'agit de savoir si les anges peuvent avoir des *habitus*, et par conséquent ce qu'il entre de puissance dans l'acte qu'ils sont. Non seulement leurs facultés ne sont pas, comme en nous, distinctes de leur essence, mais leur intelligence — pour n'être pas un acte pur comme celle de Dieu — est cependant en puissance d'une partie de ses connaissances, celles qui lui arrivent par espèces infuses ou par vision divine. Puissance théorique, pourrait-on dire, au moins pour les espèces infuses, puisque, dès sa création, l'ange en est immédiatement muni. Denis n'a pas connu ces précisions ni ces subtilités d'Ecole.

59. — A. — *Seraphim enim incedentes dicuntur aut calefacientes* (S. T. I, q. CVI, a. 2).

B. — *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes et throni et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine* (S. T. I-II, q. L, a. 6).

C. — *Exponit Dionysius nomen Seraphim secundum proprietates ignis in quo est excessus caliditatis* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

D. — *Inter proprietates amoris Dionysius ponit acutum et fervidum* (C. S. III, D. XXVII, q. I, a. 1).

E. — *Ex eorum (Seraphim) nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum sicut in finem* (S. C. G. III, C. LXXX).

A. — Sarrazin : *Seraphim nominationem dicunt...... aut incendentes significare aut calefacientes.*

B. — Exactement Sarrazin.

C. — Scot : *Et igneum cœlitus et holocauste purgativum.* C'est le sens, non le texte.

D. — Scot et Sarrazin : ...... *et calidum et acutum.*

E. — Scot : *Mobile semper eorum circa divina, et incessabile et calidum et acutum, et superfervidum intentæ et non indigentis et inflexibilis semper motionis, et superpositorum reductive et active assimilativum.*

Dans cette série de textes apparaissent une fois de plus la liberté et l'indépendance dont use S. Thomas pour les citations qu'il fait. Tantôt citant exactement, tantôt ne cueillant que l'idée, tantôt détachant çà et là quelques mots qu'il juge plus importants, tantôt découpant et tantôt résumant. Il y a dans Denis sur les Séraphins une quinzaine de lignes, il en a extrait une quinzaine de mots qui lui servent à illustrer son texte et qu'ensuite il paraphrase. Il n'y a au surplus rien de particulier à en retenir, si ce n'est que l'ardeur est le symbole de l'amour : d'où en hébreu ce nom de Séraphins pour désigner l'excès d'amour de la hiérarchie suprême.

Variantes : S. T. I, q. CVIII, a. 4. — C. S. I, D. XVII, q. II, a. 1. — Citation du commentaire de Hugues de S. Victor sur un mot de ce texte : *Super illud « mobile et acutum », Hugo a S. Victore dicit : « Dilectio supereminet scientiæ et major est intelligentia. Plus enim diligitur Deus quam intelligitur ; intrat dilectio ubi scientia foris est. »*. — S. Thomas explique ce passage de H. de S. Victor en disant que l'amour est plus parfait en ce sens d'abord qu'il s'ajoute à l'intelligence et la complète ; mais la première conjonction est par l'intelligence. A cette conjonction, la volonté incline, mais encore n'y incline-t-elle que d'après la connaissance

préalable de l'intelligence. Assurément le mysticisme ardent de Hugues de S. Victor ne pouvait être admis tel quel par l'esprit plus positif de S. Thomas. Cependant, même chez ce dernier, l'importance de la volonté et de l'amour, surtout dans la contemplation, est grande, et le mysticisme profond (1). Le fait qu'il place les Séraphins, flammes d'amour, avant les Chérubins, trésors de science, en est une première preuve.

60. — A : *Ordo Cherubim est sub ordine Seraphim.* C'est une constatation de fait. (s. T. I, q. LXIII, a. 7).

Variante : Ordo Cherubim secundum Dionysium non est supremus ordo. (C. S. II, D. VI, q. I, a. 1).

B : *Interpretatur (nomen Cherubim) plenitudo scientiæ, quod Dionysius exponit quantum ad quatuor : 1° quantum ad perfectionem Dei visionis ; 2° quantum ad plenam susceptionem divini luminis ; 3° quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum ; 4° quantum ad quod ipsi.., pleni hujus cognitione, eam copiose in alios diffundunt.* (s. T. I, q. CVIII, a. 4).

SCOT : *Eam quidem (nominationem) Cherubim (scientes manifestavere) multitudinem scientiæ aut fusionem sapientiæ... Ipsa vero Cherubim cognoscibile eorum et deividum, et altissimæ luminum dationis acceptivum, et contemplativum in prima operatrice virtute divinæ pulchritudinis et sapientificæ traditionis repletum et communicativum copiose ad secunda fusioni donatæ sapientiæ.* On n'est donc pas plus à l'aise dans ses citations. Il est clair au surplus, que S. Thomas n'a pas la prétention de citer, mais d'extraire d'une citation, qui même pour les étudiants du Moyen-Age n'eût pas été sans présenter quelque difficulté, des explications claires et nettes. On peut relever en effet qu'une des principales raisons de cette liberté de S. Thomas avec les textes de Denis c'est sans doute l'élévation de la pensée de ce dernier, mais surtout l'obscurité de son langage, encore aggravée par la langue obscure et barbare de Scot que Jean Sarrazin n'avait qu'à demi corrigée et éclaircie.

Variante. — S. C. G. III, C. LXXX.

61. — *Exponit Dionysius nomen Thronorum per convenientiam ad materiales sedes in quibus licet considerare : 1° situm... 2° firmitas.... 3° quia sedes suspicit sedentem et in ea deferri potest.... 4° Ex figura.*

SCOT : *Ipsa altissimarum et compactarum sedium omni diligenter exaltari ignominia subjectionis, et ad summum supermundane sursum ferens.... et stabiliter collocatum....*

C'est encore une explication et non une citation. S. Thomas par contre est plus exact (S. C. G. III, C. LXXX) : *Per hanc denominationem (Throni) designantur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti.*

SCOT : *...deiferum, et famulariter in divinas susceptiones apertum.* La variante de S. Thomas : *familiariter*, encore qu'elle puisse s'expliquer, semble moins bonne que le texte de Scot, auquel se conforme Sarrazin. Cependant le texte de la traduction de Scot imprimée dans les œuvres de Denis le Chartreux a, comme S. Thomas, *familiariter.* Une note de Fretté, dans son édition de S. Thomas, donne : *famulariter aptum.* Une variante de Denis le Char-

(1) Cf. *Retour à Dieu*, c. VII.

treux à la traduction de J. Sarrazin a *familiaritur* (?). Lanssel porte : *officiose... expansum...* ; Cordier : *officiose propensum.*

L'assignation des opérations et des fonctions angéliques de la première hiérarchie en particulier, que Denis ne fait qu'ébaucher sur le symbolisme des termes qui les désignent chez les Hébreux, prend dans S. Thomas les proportions d'une théorie de la vision divine et de ses degrés, en même temps qu'elle est une solution de la question, si âprement discutée au Moyen-Age, de la prédominance de l'intelligence sur la volonté dans l'acte de la vision (1).

62. — *Gregorius* (*Homil.* XXXIV *in Evang.* § 7) *ponit principatus super potestates. Non ergo collocantur immediate super archangelos, ut Dionysius dicit* (*C. H.* c. IX). — *Sed contra est quod Dionysius* (c. VII, *C. H.*) *ponit in prima quidem hierarchia Seraphim ut primos..... ; in media vero Dominationes ut primos, Virtutes in medios, Potestates ut ultimos ; in ultima, Principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos* (S. T. I, q. CVIII, a. 6). — Ce n'est pas un texte, mais la position d'une controverse, discutée à la suite, entre Denis et Grégoire le Grand, l'autre docteur ecclésiastique des anges, tous les deux appuyés du reste d'un texte de l'apôtre Paul lui-même (*Ephes.* I, 20 ; *Coloss.* I, 16). Grégoire distribue ainsi les deux dernières hiérarchies angéliques : II. Dominations, Principautés, Puissances ; III. Vertus, Archanges, Anges. Denis, par contre, transposant les Vertus et les Principautés, a : II. Dominations, Vertus, Puissances ; III. Principautés, Archanges et Anges. Denis revient en détail sur cette distribution dans les CH. VIII et IX. S. Thomas la discute, toujours par comparaison avec celle de Grégoire dans divers autres passages, en particulier : S. C. G. III, C. LXXX et *Opusc. Var.*, I, C. CXXVI.

Le point de doctrine en question n'a qu'une importance secondaire et se réfère au principe de distribution des hiérarchies, qui peut être l'opération ou la fonction ; mais la discussion à ce sujet est intéressante par le procédé qu'elle accuse. S. Thomas en prend occasion d'abord pour exposer avec une belle précision les raisons de la distinction des ordres angéliques, leur mode de vision en Dieu, et leurs fonctions par rapport au gouvernement du monde. Les hiérarchies angéliques composent la cour de Dieu, et celle-ci est conçue sur le plan d'une cour royale ou du Saint-Empire. C'est le dernier mot de l'organisation bureaucratique. De plus, S. Thomas penche ici manifestement pour l'ordre de Denis ; mais, comme toutes les fois qu'il y a conflit entre deux autorités, soit de l'Eglise, soit de la philosophie, sans que la doctrine soit en question, S. Thomas, après avoir exposé les raisons des uns et des autres, et au besoin indiqué ses préférences, tente une conciliation des deux opposants : *Si quis diligenter consideret dispositiones ordinem secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur.* Et il expose que pour Grégoire les Principautés représentent ce que les Vertus représentent pour Denis et *vice versa.* Par conséquent, plus de difficultés (2).

63. — *Hi* (*angeli qui ordinem Providentiæ perfecte cognoscere possunt*) *a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quæ, sicut a*

(1) Cf. *Annales de Philosophie chrétienne*, 1912. La Notion de la création dans S. Thomas. Dans S. Thomas lui-même, Cf. *S. T.* I, q. CVIII, a. 6 ; *S. C. G.* III, c. LXXX ; Opusc. var. I, c. CXXVI. — (2) *C.I. S.*, T. I, q. CVIII, a. 6, ad. 4.

suprema dirigitur, ita dirigit infirmam. (S. C. G. III, C. LXXX). Et, avec des allures encore plus nettes de loi régissant l'interdépendance des anges : *Inferioribus ministeriis præficiuntur inferiores ordines* (C. S. II, D. VI. q. I, a. 1). — Cette idée, encore plus expresse dans chap. VIII et XIII, mais qui n'a nulle part dans Denis son équivalent verbal, est la conclusion de tout ce qui vient d'être dit sur la distribution des ordres angéliques. Les anges sont distribués d'après leurs fonctions, soit auprès de Dieu, soit dans le gouvernement du monde ; les fonctions dépendent du degré plus ou moins parfait de la vision en Dieu. Les plus clairvoyants distribuent aux autres leur tâche. Il en est donc au ciel comme sur la terre, avec cette seule différence qu'au ciel de S. Thomas, la dignité et l'autorité ne vont jamais sans le mérite.

64. — § 2. *Quæ* (1ª *Hierarchia*) *immediate ad Deum extenditur et quasi in vestibulis Dei collocatur.* (S. T. I, q. CVIII, a. 1).

SCOT : *Primis essentiis, quæ post substantificam earum thearchiam collocatæ, et veluti in vstibulis ipsius ordinatæ.....* Même texte, sauf deux variantes insignifiantes chez Sarrazin.

Texte singulièrement fort et expressif de la théorie de l'irradiation créatrice. Dieu est transcendant à son œuvre ; il y a entre les deux toute la distance du fini à l'infini, et pourtant les formes les plus parfaites de la création sont comme dans les vestibules de la Trinité. Et cela sent le plotinisme, pour qui l'Ame du monde compénétrait profondément les cercles les plus élevés de la création. Cependant l'expression n'était pas faite pour étonner S. Thomas qui, parlant lui-même de la proximité de Dieu où se trouvent les âmes dans la vision, dit qu'elles sont tangentes à la divinité. Ces vestibules de la Trinité constituaient dans la cosmologie théologique des anciens la première sphère qui est le lieu des purs esprits et comme le point de contact de la divinité avec l'espace.

65. — *Angeli qui sunt creaturæ sunt substantiæ a materia separatæ.* (C. S. I, D. XLIII, q. I, a. 1).

SCOT : *Puras igitur eas* (*primas essentias*) *æstimandum.*

A chaque instant S. Thomas fait appel à Denis pour affirmer l'incorporéité ou l'immatérialité des anges. La pensée de Denis sur ce point est en effet très nette, à l'encontre de beaucoup de philosophes, à la suite d'Apulée et même de théologiens comme Augustin, en ce qui concerne tout au moins les anges déchus (1). Et cela se comprend assez, car la pureté pour les anciens philosophes et théologiens se dit moins de la candeur morale que de la préservation de tout contact matériel. Au surplus, c'est la matière qui était l'origine et l'occasion de toute faute, et la purification — κάθαρσις — était avant tout le dégagement de la matière. Si, chez Denis, la distinction des êtres en purs esprits et corps est très nette, on voit moins bien, par contre, ce qu'il entend par matière.

66. — *Contemplativæ sunt primæ angelorum essentiæ, non ut* (2) *sensibilium symbolorum aut intelligibilium speculativæ, non ut varietate Scripturæ in Deum reductæ, sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repletæ.* (Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 1).

(1) Cependant la conception que Denis se fait des démons dans les *N. D.* se rapproche singulièrement de celle d'Apulée. — (2) FRETTÉ, XIV, 528, dit dans une note à propos de cette citation : *Hic Parm. incaute omisit « non ut »*, mais il est à remarquer que Scot n'a pas davantage le « *non ut* ».

C'est de Scot que la citation se rapproche le plus, encore que d'assez loin.

Denis expose ici le mode dont la première hiérarchie connaît Dieu, mais ce procédé est commun à tous les anges, bien que plus parfait chez les anges supérieurs. C'est le procédé intuitif et contemplatif, par opposition au mode discursif et dispersé de l'intelligence humaine.

67. — *Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primæ hierarchiæ, ie, sacri principatus, nominat, dicit quod, « non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa divinitate in ipsam immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum rationes scibiles ; et per has dicit supposītas cœlestium essentiarum dispositiones erudiri* ». (s. c. g. III, c. LXXX).

Scot : *Non enim per alias sanctas essentias, sed ab ipsa thearchia sanctificatæ, in ipsam immediate extenduntur*, (ici 2 lignes de plus dans Scot) .... *et ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas, in contemplationem adducuntur, et divinorum operum scibiles rationes* (encore 3 lignes supprimées) ... *theologi aperte declarant suppositas quidem cœlestium essentiarum dispositiones superfirmatis ornate erudiri deificas scientias.*

C'est le texte de Scot que S. Thomas a suivi avec quelques modifications empruntées à Sarrazin : *substantias*, au lieu de *essentias* chez Scot ; et, *ad divinorum ... rationes*, plus clair, également chez Sarrazin. Nous trouvons là une fois de plus un des procédés typiques de citations chez S. Thomas. C'est un long texte. S. Thomas s'est reporté à la traduction, même aux deux ; pour les plus courts, il cite volontiers de mémoire, et avec une mémoire qui garde l'idée plus que les mots. Il a découpé dans le texte et a rejeté ce qui l'intéressait moins, sans en prévenir naturellement. Il résume même la fin et attribue à Denis ce que ce dernier affirme seulement au nom des écrivains sacrés.

Variante. — *Inferiores Angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes.* (c. s. IV, D. XLIX, q. II, a. 5). Texte composite. S. Thomas a pris au texte de Scot d'une part : *scibiles rationes divinorum operum* — qu'il modifie et écourte — et quatre lignes plus bas : *erudiri deificas scientias*, dont il ne prend que l'idée, le premier passage disant que les premières hiérarchies voient en Dieu directement les raisons des choses, et l'autre, que les Anges supérieurs communiquent aux inférieurs leur science divine. C'est l'affirmation déjà énoncée du mode de voir en Dieu des diverses hiérarchies angéliques : toutes sans doute voient immédiatement l'essence divine, mais toutes n'y voient pas tout : seule, la première hiérarchie est dans l'intimité du Maître, a accès auprès de lui et se voit révéler le plan divin ; la seconde en prend communication de la première et en prépare l'exécution ; ce sont les officiers d'état-major qui développent et mettent au net les ordres du général en chef ; la troisième enfin préside à l'exécution. Ce sont les officiers de troupe, les fonctionnaires royaux qui font appliquer les ordres et les lois.

68. — § 3. *Theologi plane monstrant cœlestium substantiarum ordines a supremis mentibus doceri deificas scientias.* (s. T. I, q. CVI, a. 1).

Sarrazin : *Theologi plane monstrant subjectos cœlestium subs-*

tantiarum ornatus a supervenientibus bene ornate doceri deificas scientias. Scot — cité au texte 67 et suivi pour cette citation — diffère ici davantage. Ce texte se trouve déjà résumé dans le précédent qui chevauche ainsi sur les paragraphes 2 et 3. Nous le reproduisons, non qu'il apporte une idée nouvelle, mais parce qu'il présente des variantes assez nombreuses qui ne sont, au reste, que le résumé de l'idée, sans prétention à l'exactitude verbale : ....*superiores inferiores illuminant et instruunt.* (c. s. II, d. IX. q. I. a. 2). — *Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt quasi propinquius divinam claritatem contemplantes.* (c. s. III, d. XIV. q. I. a. 3). Texte composite. L'explication : *quasi propinquius est*, quant au sens, relève sans doute de ce chapitre, mais, quant aux termes, du chap. IV, § 1. — *Unus angelus ab alio illuminatur.* (Q. D. *de Ver.*, q. XX. a. 5 et q. XXVII. a. 3. — *Opusc. var.* LIII, a. 22).

69. — « *Sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias, ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem* » *ut patet Is.* c. LXIII, 1. *ubi, quærentibus angelis : quis est iste qui venit de Edom ? respondet Jesus : Ego, qui loquor justitiam.* (s. T. I. q. LVII. a. 5).

Sarr. : *Introducunt theologi...... quasdam autem (cœlestes essentias) ad ipsum Jesum quæstionem facientes et discentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis et Jesum istas sine medio docentem, ac primum ejus summam in homines benegnitatem explicantem : Ego enim, inquit, loquor justitiam et judicium salutaris.*

S. Thomas a donc suivi assez exactement Sarrazin pour le texte de Denis ; mais, arrivé à la citation d'Isaïe, il est allé au texte même du prophète et a relevé non seulement la réponse de Jésus aux Anges, que cite seule Denis, mais encore la question que lui font les Anges.

Variantes. — Plusieurs résument le fait que les Anges ont d'abord ignoré le mystère de l'Incarnation, puis l'ont connu par les révélations du Christ lui-même : *Etiam Angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt, unde quærebant....* (s. T. II-II, q. II, a. 7. — s. T. I, q. CVI, a. 4 et q. CVII, a. 2).

S. Thomas, dans ces deux derniers textes, précise que la révélation n'a été faite immédiatement qu'aux anges supérieurs et par eux aux inférieurs. — *Anima Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos.* S. T. III, q. XIII, a. 2. — q. XXX, a. 2. — *Item.* — q. LX, a. 6. — c. s. III, d. XIII, q. II, a. 2. — d. XIV, q. I, a. 3. — *Item.* — c. s. II, d. XI, q. II, a. 6. — *Opusc. var.* LIII, a. 1. — *Sermo* I^ae^ *Domin. Adv.* — Q. D. *de Malo*, q. XII, a. 4.

Enfin il y a sur ce même texte deux citations de Maxime : *sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta... unde Maximus martyr dicit: quod Angeli noverint futuram Incarnationem ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio atque modus, qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginea cellula.* s. T. III, q. XXX, a. 2. — Exactement même citation : *Opusc. var.* LIII, a. 1.

70. — *Dionysius vult quod hæc quæstio (quare ergo rubrum et indumentum tuum ?) sit supremorum angelorum qui a Deo immediate illuminationem recipiunt.* (*In Is.*, c. LXIII).

Scot : *Etenim non inde interrogant, quare tui rubra vestimenta,*

apud seipsos vero deliberant ante interrogare... C'est la suite du texte précédent. A cette doctrine de Denis, S. Thomas oppose la théorie d'Augustin qui fait tout connaître à tous les Anges dès le commencement. La glose du texte d'Isaïe fait poser la question par les supérieurs aux inférieurs, ce qui semble être l'opinion de Jérôme. Denis la fait poser directement à Dieu par les supérieurs. S. Thomas, qui est pour la conciliation, expose que les Anges connaissaient le mystère du Christ incarné quant à la substance, mais non quant à toutes les circonstances. La chose est d'ailleurs de peu d'importance dans la doctrine générale et de Denis et de S. Thomas. Cependant cette opinion de Denis que les Anges ont eu la révélation du mystère de l'Incarnation semble avoir été le point de départ d'une discussion théologique assez vive en son temps entre Thomistes et Scotistes, à savoir quel est le motif qui a fait déchoir une partie des Anges ? Pour beaucoup de théologiens, c'est précisément la révélation que le Christ s'incarnerait et que les Anges auraient à adorer un Dieu fait homme. S. Denis n'y fait aucune allusion. Sa théorie des mauvais anges est du reste fortement influencée par les doctrines alexandrines.

71. — *Soli superiores qui sunt primæ hierarchiæ dicuntur assistere, cujus proprium dicit esse Dionysius immediate a Deo illuminari.* (S. T. I, q. CXII, a. 3).

Scot : *omnium altiores ab ipsa thearchia, quantum fas, doctrinis illuminari.*

La qualification d'assistants donnée aux Anges de la première hiérarchie n'est pas de Denis, mais est parfaitement en accord avec les attributs et les fonctions qu'il leur assigne.

72. — *Purgatio et illuminatio et perfectio nihil aliud est quam divinæ scientiæ assumptio.* (S. T. I-II, q. CXII, a. 1).

Scot : Même texte, sauf : *non immerito*, au lieu de *nihil aliud*. — Sarrazin a en outre : *thearchicæ*, au lieu de *divinæ*.

Variantes. — Même texte : C. S. II, D. IX, q. 1, a. 2. — Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 1 (où il n'est question que de l'illumination). — *Item*, a. 3. — *De Div. Nom.*, c. 1, l. 2. — Rappel de l'idée : *unus (angelus) alium illuminat, purgat et perficit, quod refertur ad assumptionem scientiæ.* (S. T. II-II, q. CLXXXI, a. 4). Enfin constatation de l'ordre des opérations illuminatives : *Purgatio præcedit illuminationem.* (C. S. IV, D. XVII, q. 1, a. 4).

Ce sont là les trois degrés de l'illumination qui a pour but de communiquer aux inférieurs la science des supérieurs. Toutefois la distinction est plutôt logique que réelle. L'ange inférieur est censé d'abord purifié de son ignorance, puis illuminé des clartés supérieures, enfin muni, parfait de la science que, grâce à l'illumination, il s'est assimilée.

73. — *Inferiores Angeli purgantur a superioribus a nescientia.* (S. T. I, q. XII, a. 8).

Scot : *Ignorantia utpote purgans.*

Sarrazin : *Ab ignorantia quasi mundans.*

Suite et explication du texte précédent. Dans le texte de Denis, il n'est affirmé que le fait de la purification de l'ignorance, ou plutôt de la nescience, par l'illumination. S. Thomas y joint l'idée précédemment exprimée que ce sont les supérieurs qui purgent les inférieurs. Il y ajoutera du reste diverses autres interprétations dont Denis ne dit mot.

Variantes. — Ce même texte est d'abord relevé tel quel plu-

sieurs fois : C. S. II, D. XI, q. II, a. 2. — *Item*, a. 6. — C. S. IV, D. XLV, q. III, a. 1 ; S. T. II-II, q. LII, a. 3 ; C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 5 ; Q. D. *de Malo*, q. XVI, a. 6 ; Q. D. *de Ver.*, q. VIII a. 9 ; Q. XVIII, a. 4 ; Q. XXII, a. 9 ; *item*, *de D. N.*, C. IV, l. 4. — Il étend la purification des anges aux hommes : S. T. I-II, q. CXII, a. 1. — Il explique que cette *nescientia* n'est pas l'ignorance proprement dite, dont l'ange pouvait sortir par lui-même, mais la simple négation d'une science que l'ange ne peut acquérir autrement que par l'illumination : S. T. I-II, q. LXXVI. a. 2. Il expose que cette purification ne doit s'entendre que dans l'ordre intellectuel, et non de la faute, dans l'ordre de la volonté : C. S. II, D. IX, q. I, a. 2 ; Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 3 ; *item*, q. VIII, a. 9 ; *de D. N.*, C. IV, l. 1 ; *in Job.*, C. XLI.

74. — § 4. — *Assistere est proprium primæ hierarchiæ, cujus est circa Deum esse* (C. S. II, D. X, q. I, a. 3).

SCOT : *Ipsa.... prima cælestium essentiarum dispositio, in circuitu Dei et circa Deum immediate stans, et simpliciter et incessanter circumiens æternam ejus scientiam.*

Ce texte, qui se rapproche du texte 71, n'est pas de Denis pour le terme et l'idée expresse d'assistants, attribués aux anges de la première hiérarchie, mais pour la disposition concentrique autour de Dieu attribuée aux trois ordres de la première hiérarchie, et vraisemblablement aux autres, quoique à plus de distance, enveloppant la première hiérarchie, comme la première hiérarchie enveloppe et prolonge la Trinité. S. Thomas mentionne assez volontiers cette description concentrique des diverses ondes d'êtres ; cependant il expose plus fréquemment le développement créateur sous forme de rayon projeté hors de Dieu et dont les différentes fractions constituent les diverses séries d'êtres, tant dans l'ordre des êtres subsistants que dans celui des idées (1).

75. — *Suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinæ refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur* (C. S. IV, D. XLIX, q. III, a. 5).

SCOT : *Sola vero domestica et unifica divinæ refectionis unitate, multaque communione Dei et cooperatione digna effecta.* S. Thomas a donc quelque peu taillé dans le texte de Scot ; il y a par contre ajouté l'explication : *per quam refectionem delectatio intelligitur.*

CHAPITRE VIII

76. — § 1. — *Nomen Dominationum primo quidem significat quamdam libertatem quæ est a servili conditione, et pedestri subjectione, sicut plebs subjicitur, et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundo significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum actum servilem inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

Ce texte — qui n'est ni de Scot ni de Sarrazin, quoique se rapprochant plutôt de ce dernier, — est cité à la façon d'un commentaire ou d'une analyse dans laquelle on dégage les idées principales, en y joignant les explications et les images qui éclairent un

(1) Cf. *Annales de Phil. chrét.* 1912. Notion de la création et *Retour à Dieu.*

texte un peu ingrat : *Sicut plebs subjicitur........, quam interdum majores patiuntur.*

Variantes qui sont des fragments du texte précédent : *Dominationes sunt majores omni subjectione :* S. T. I, q. CXII, a. 4 ; C. S. II, D. X, q. 1, a. 3. — *Nomen dominationis designat aliquam anagogem superpositam omni servituti et omni subjectioni superiorem :* S. C. G. III, C. LXXX. — Ce texte, découpé dans le premier, est à très peu près celui de Scot.

77. — *Nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes ; secundo vero ad suscipiendum divina.*

SCOT : *Ipsam sanctarum Virtutum quamdam fortem et incommutabilem virilitatem, in omnes secundum earum deiformitatem operationes, ad nullam susceptionem inditarum ei divinarum illuminationum imbecilliter informatam.* — Ainsi le texte de Scot dans Migne. L'édition de Denis le Chartreux a, à la fin, *infirmatam*, qui semble plus conforme au sens, encore que le mot fasse pléonasme avec *imbecilliter*. Sarrazin ne diffère que fort peu de Scot. Mais S. Thomas diffère sensiblement de l'un et de l'autre : il a d'abord relevé assez correctement, puis a ramassé le sens dans une formule plus claire et plus brève, distribuée en 1° et 2°. Ainsi souvent.

Variantes : Virtutum ordo significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum : S. C. G. III, C. LXXX. C'est très exactement Scot, mais largement émondé : S. Thomas supprime d'abord une épithète à *virilitatem* ; puis, entre *in omnes* et *operationes*, il coupe : *secundum earum deiformitatem* ; après quoi, il passe deux lignes et relève exactement (sauf *sui* au lieu de *suimet*) la fin du texte. — Mêmes procédés : *Opusc. var.* X, a. 4 : *Nomen Virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes.* Le texte, plus encore écourté, se rapproche davantage de Sarrazin, qui a : *Nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, ad omnes....*

78. — *Dionysius ponit Virtutes medium ordinem secundæ hierarchiæ et Principatus primum tertiæ hierarchiæ. Gregorius e converso* (C. S. II, D. IX, q. 1, a. 3. — Cf. texte 62).

Variantes : Ad Ephes., C. I, l. 7 ; *ad Coloss.*, C. I, l. 5.

79. — *Nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem* (S. C. G. III, C. LXXX).

Scot ne diffère que par *bene ornatam*, au lieu de *ordinatam*.

80. — *Supremi angeli qui assistunt habent influentiam super medios et ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium.* (S. T. I, q. LXVI, a. 3).

Variante : Soli inferiores mittuntur et non superiores : Ad Hæbr., C. I, l. 6.

La théorie de la subordination des anges et de l'action hiérarchique est assurément très nette dans Denis, mais la distribution des anges en assistants et en ministres, pas plus que le mot de mission n'y apparaît, au moins quant aux termes eux-mêmes. Nous avons déjà eu l'occasion de noter une mise au point plus parfaite de la doctrine des anges chez S. Thomas.

81. — *Angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ* (S. T. I, q. CVI, a. 1).

SCOT : *Media cælestium animorum dispositio purgatur quidem et illuminatur et perficitur, quemadmodum dictum est, a divinis illuminationibus inditis sibi secundo per primam hierarchicam dispositionem.* Sarrazin reproduit à peu près Scot, en remplaçant *dispositio* par *ornatus*. S. Thomas a donc abrégé et mis au net. Cette idée n'est que l'adaptation du principe de l'illumination de haut en bas, posé au chapitre VII.

Variantes qui ne retiennent généralement que le principe de l'illumination des inférieurs par les supérieurs : S. T. I, q. CXII, a. 4 ; C. S. I, D. XXXVII, q. III, a. 3 ; C. S. III, D. XXXIV, q. III, a. 2.

82. — § 2. — *Suprema conjunguntur infimis per media* (Q. D. *de Spir. Creat.*, a. 3).

SCOT : *Divinitus promulgatum est per prima secunda divinis participare illuminationibus.*

Idée très fréquente chez Denis, qui l'emprunte à Proclus, déjà relevée chap. IV et VII, et qui se retrouve dans le *De D. N.* La dépendance statique et l'action hiérarchique sont les conditions essentielles de l'existence même de la hiérarchie. Et non seulement entre les anges, mais entre tous les degrés du créé. L'homme par le sommet de son intelligence communique avec la nature angélique, et par en bas, avec l'animalité, et ainsi de suite. C'est le fondement métaphysique du principe : *Natura non facit saltus.*

Chapitre IX

83. — § 1. — *Nomen Principatuum significat : ductivum cum ordine sacro* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

SCOT : *Manifestat.... et ductivum cum ordine sacro.*

84. — *Archangeli, secundum Dionysium, medii sunt inter Principatus et Angelos* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

Variantes : S. T. I, q. CVIII, a. 6 ; *item*, C. S. III, D. III, q. III, a. 2 ; S. C. G. III, C. LXXX ; *item*. — Troisième reprise de la discussion entre Denis et Grégoire (Cf. textes 62 et 77).

85. — § 2. — *Archangeli sunt medii inter Principatus et Angelos, habent aliquid commune cum utrisque* (S. C. G. III, C. LXXX).

Sens condensé et clarifié de Scot qui développe cette idée en une dizaine de lignes.

Variante : Dionysius frequenter vocat æquipotentes eos qui unius hierarchiæ sunt (C. S. II, D. IX, q. I, a. 5).

L'expression *æquipotentes* est de Scot. Elle signifie que les archanges sont en quelque chose égaux en puissance des Principautés. S. Thomas, dans l'emploi qu'il en fait ici, en étend légèrement le sens pour lui faire signifier que, non seulement les anges d'une même hiérarchie ont entre eux une certaine égalité, mais aussi — et la chose se comprend — ceux d'un même ordre.

86. — *Ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentiam præcipit.* (S. C. G. III, C. LXXX).

SCOT : *Principatuum et Archangelorum et Angelorum manifestativam dispositionem humanis hierarchiis per consequentiam præcipere.* Exact, mais abrégé.

Variantes : S. T. III, q. XXII, a. 1. — C. S. IV, D. V, q. I, a. 2.

La troisième hiérarchie est tout spécialement chargée de la di-

rection des affaires terrestres et humaines, et plus particulièrement les anges, comme l'indiquent les variantes.

87. — *Tertiæ hierarchiæ proprium est lumen divinum accipere per convenientiam nostræ hierarchiæ, ie, proportionatum ad immediate transferendum in nos* (C. S. II, D. XI, q. I, a. 8).

SCOT : .... *ut sit per ordinem ad Deum reductio et conversio et communicatio et unitas.... Inde theologia nostram hierarchiam angelis distribuit....*

Variante : Custodia hominum attribuitur angelis quorum ordo est infimus. S. T. I, q. CXI, a. 3. — Les deux — texte et variante — ne retiennent que l'idée : le premier se rattachant même plus expressément au texte précédent, et la variante à la fin du texte de Scot. L'idée de lumière divine reçue par les anges et distribuée aux hommes n'est pas, quant aux termes, dans le présent texte, mais se retrouve sous son équivalent d'illumination à chaque ligne de ce chapitre. Ce sont en effet les anges qui nous illuminent, au moins dans l'ordre surnaturel, pour la transmission des vérités révélées. Nous avons déjà vu S. Thomas expliquer comment.

88. — § 4. — *Multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum*. (S. T. II-II, q. II, a. 1).

SCOT : *Et ad ipsum (Deum) reduxerunt sequentes, secundum unamquamque gentem principantes angeli*. Ou § 4 : *Omnes per singulas gentes imperantes angelos, in ipsum ut proprium principium sequentes, voluntate essentiali quasque virtutes extendere*.

C'est l'idée exposée, et prouvée par des exemples, dans ces deux derniers paragraphes, que non seulement les Hébreux, mais les autres nations, sont protégées et instruites par des anges chargés de les conduire au salut.

Variantes qui reproduisent le texte 88, lequel n'est, ainsi qu'il apparaît, qu'une adaptation de l'idée de Denis : S. T. II-II, q. II, a. 1 ; C. S. III, D. XXV, q. II, a. 2 ; Q. D. *de Ver.*, q. XIV, a. 11.

CHAPITRE X

89. — *Dionysius assignans connexionem ordinum et hierarchiarum*. (C. S. II, D. IX, q. I, a. 6).

C'est en effet ce que Denis fait dans toute la *Hiérarchie Céleste* et particulièrement en ce chapitre X.

90. — § 1. — *Ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas per quos illuminat magis remotas*. (S. T. III, q. LVI, a. 1).

C'est l'idée que Denis développe dans tout ce paragraphe et que S. Thomas a condensée dans une formule brève et claire. Et c'est une des lois de l'illumination qu'elle se communique de haut en bas, de degré en degré.

91. — *Quidam dicunt quod nullo modo angelus docet, sicut lumen præbens, quod expresse dictis Dionysii contrariari videtur*. (C. S. II, D. IX, q. I, a. 2).

SCOT : *Manifestior........ et primo lucens*.

Denis, il est vrai, parle de la lumière que la première hiérarchie communique aux autres ; et l'objection procède, ce semble, de la communication des anges aux hommes, que Denis affirme au reste à chaque instant.

92. — *Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem*. (Q. D. *de Spir. Creat.* a. 8).

Scot. — *Magis simplificata et unificata ; manifestior vero, ut ante data, et primo lucens, et universalior, et magis in eam, ut oportet, forma effusa.*

C'est le texte le plus explicite d'où S. Thomas a tiré la théorie de la plus ou moins grande universalité, ou compréhension, des espèces intelligibles dans l'illumination (1).

93. — *Angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines.* (s. t. iii. q. lxiv. a. 7).

Scot. — .... *et ex tertia secundum nos hierarchia.... reducitur.*

Application à l'homme du principe posé dans le texte 90.

94. — § 2. — *Dionysius dicit quod inferior angelus manifestat superiorem omnibus sub se ordinalis.* (c. s. ii. d. ix. q. i. a. 4).

Scot. — *Ipsos divinissimos Seraphim ipsi Theologi aiunt alterum ad alterum clamare, aperte in hoc, ut æstimo, declarantes, quoniam theologicas scientias ipsi primi secundis tradunt.*

95. — § 3. — *Inter substantiales spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in imo ordine angelorum.* (s. t. i, q. x, a. 6).

Scot. — *Unusquisque et cœlestis et humanus animus speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes, addictas per unumquodque....* — Même chose dans Sarrazin.

Variantes. — In angelis etiam unius ordinis sunt primi et medii et ultimi. s. t. i, q. l, a. 4 ; q. cviii, a. 3 ; c. s. ii, d. iii, q. i. a. 4 ; d. ix, q. i, a. 5 ; s. c. g. ii, c. xcv ; q. d. *de Spir. Cr.* a. 8 ; *Quodl.* v. q. iv. a. 7.

S. Thomas sollicite légèrement le sens. Il lui fait signifier que les Anges, dans chaque hiérarchie d'abord, et dans chaque ordre ensuite, se distribuent en trois degrés. C'est la division trichotomique que nous avons déjà notée et qui est bien conforme sans doute à la pensée de Denis. Mais ici Denis expose seulement qu'on peut distinguer en toute intelligence humaine ou angélique des facultés de premier, second et troisième degré. S'il s'agit de trois degrés dans chaque intelligence, S. Thomas n'y fait aucune allusion pour ce qui est des anges, à moins qu'il n'entende la distinction posée au chapitre suivant, texte 97 ; que s'il s'agit des divers degrés d'intelligences suivant les ordres, la chose ne peut plus s'appliquer à l'esprit humain en qui on peut sans doute distinguer trois degrés de faculté — sens, raison, intuition — mais qui est spécifiquement le même dans tous les hommes.

Chapitre XI

96. — § 1 et 2. *Angeli sunt divini intellectus et divinæ mentes.* (c. s. ii, d. iii, q. i, a. 2).

Scot : *Omnes cœlestes virtutes... divini intellectus nominantur.. Angeli cœlestes virtutes vocantur.* — Sarrazin : *Omnes divinæ mentes... divisæ sunt.*

Variantes : c. s. ii, d. ix, q. i, a. 4 ; c. s. iv, d. xlviii, q. i, a. 4.

Dénomination fréquente chez Denis, fondée sur la proximité de l'ange d'avec Dieu.

97. — § 2. *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem.* (s. t. i, q. liv, a. 3).

Scot : *In tria dividuntur secundum se supermundana ratione omnes divini intellectus in essentiam et virtutem et operationem.*

(1) Cf. *Retour à Dieu*, ch. iii.

Sarrazin a, comme S. Thomas, *substantiam* au lieu de *essentiam*. Texte exact, mais simplifié.

Variantes. — Tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, etc. S. T. I, q. LXXV, a. 1 ; *item*, q. LXXVII, a. 1 ; C. S. II, D. XXXVI, q. I, a. 5 ; Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 4 ; q. VII, a. 3. — *De Spir. Creat.*, a. 11 ; *de Div. Nom.*, c. IV, l. 1 ; et *de Ver.*, q. X, a. 1 : *Virtus, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem.*

S. Thomas affirme à l'occasion de ce texte et avec une précision qu'il est loin de présenter, la distinction, dans l'ange et dans tout être créé, de l'essence d'avec l'être d'une part, et de la capacité d'agir et de l'essence, de l'autre. L'essence est une notion abstraite qui, dans le créé, ne comporte pas nécessairement l'existence, et par ailleurs, l'opération et même la capacité d'agir s'ajoute à l'essence, dans le créé, comme la puissance à l'acte et l'accident à la substance. En Dieu seul ces notions n'ont qu'une distinction logique.

98. — *Inferiores reducuntur per superiores in actum propriæ cognitionis.* (C. S. II, D. III, q. III, a. 2).

Cette idée est exprimée équivalemment dans la fin du § 2, mais nous l'avons trouvée plus explicite encore dans les chapitres précédents.

Chapitre XII.

99. — § 2. *Superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores.* (S. T. I, q. LV, a. 3).

S. Thomas condense en une formule brève et claire la pensée que Denis — et Scot après lui — dilue en une dizaine de lignes et que nous avons déjà rencontrée, en particulier texte 92.

Variantes : Angeli superiores scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subjectam (ces deux derniers mots empruntés au texte de Scot). S. T. I, q. CVI, a. 4 ; C. S. II, D. III, q. III, a. 2. La première partie de la variante se retrouve : C. S. III, D. XIV, q. I, a. 2 ; S. C. G. II, C. XCVIII ; Q. D. *de Malo*, q. XVI, a. 4 ; *de An.*, q. I, a. 7 ; *de Ver.*, q. VIII, a. 10 ; *Quodl.*, VII, a. 7 ; S. T. II-II, q. II, a. 6. La 2e partie : *de Ver.*, q. V, a. 8. La même idée revêt parfois la forme proportionnelle qu'affectionne S. Thomas : *Scientia quanto magis est una, tanto magis est perfecta* : C. S. III, D. XIV, q. I, a. 3. — *Quanto aliqua mens est altior, tanto magis habet universaliorem cognitionem* : Q. D. *de Ver.*, q. X, a. 5. Cf. texte 92. Parfois S. Thomas ne cite que l'application particulière faite par Denis aux Chérubins : *Cherubim ordo participat sapientia et cognitione universali* : *de Caus.*, l. 10. Il en tire même cette conclusion que tous les anges ne peuvent s'appeler Chérubins : *propter hoc* (*quia Cherubim non sunt simpliciter videntes, sed pleni scientiæ*) *non possunt omnes dici Cherubim, ut dicit Dionysius*, — qui ne semble pas le dire bien expressément. C. S. II, D. IX, q. I, a. 4.

100. — *Inferiora sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis.* (S. T. I, q. LXXXIV, a. 2).

Scot : *Sicut primi abundanter habent minorum sanctas pulchrasque proprietates, sic habent ultimi eas proprium, non tamen similiter, sed infra.*

Denis formule ici — après Proclus — presque aussi clairement et plus complètement, l'importante théorie du *tota Deus in totis*

congregat. Tout est en tout : l'imparfait est éminemment dans le parfait, et le parfait est virtuellement dans l'imparfait. Ce qui, en particulier, est le fondement de la théorie de la connaissance chez S. Thomas et du retour à Dieu. Et il n'en est ainsi que parce que c'est, foncièrement, le même être divin qui constitue le fond des choses et qu'il est égal en tout à lui-même. Cf. texte 26.

101. — *Quidlibet angelus est major summo sacerdote apud nos, qui ex eorum potestatis participatione angelus dicitur.* (c. s. iv, d. v, q. ii, a. 3).

Scot : *Secundum nos summum sacerdotem angelum theologia vocat, juxta virtutem propriam participantem angelorum hypofetica proprietate.*

Chapitre XIII

102. — § 1. *Superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.* (s. t. i, q. cxii, a. 2).

Variantes : Même texte : c. s. ii, d. v, q. ii, a. 2 : *de Div. Nom.*, c. v, l. 2. — *Angeli superiores qui sunt assistentes non mittuntur ad nos propter dignitatem suam* : c. s. i, d. xv, q. i, a. 1.— *Executio divinorum mysteriorum pertinet ad angelos inferiores ; assistentes vero non mittuntur. Hæc positio rationabilior, tum quia Dionysius hoc tradit qui discipulus Pauli fuit, et, sicut in* xiii *cap. C. H. hæc positio vulgaris erat tempore primitivæ Ecclesiæ ; tum etiam quia dictis philosophorum magis consonat ut ab eis ea, quæ contra fidem non sunt, accipiamus, aliis resecatis* : c. s. ii, d. x, q. i, a. 2. — Denis cite en effet, § 2 et 3, deux opinions qui expliquent que le Chérubin d'Isaïe n'est intervenu que par la représentation effective d'anges inférieurs. Il n'est pas dit que ce fut là une opinion de philosophes, surtout de philosophes païens, puisqu'ils commentent un texte de la *Bible.*

Cette doctrine, formulée comme une loi, que les anges supérieurs assistent Dieu et ne sont pas délégués aux missions dans le monde, ne se trouve pas expresse dans Denis. Cependant il y a dans Scot l'idée de mission : ..... *Seraphim missus fuisse dicatur.* Cf. également même idée, texte 80. C'est que la doctrine assimilée par S. Thomas est généralement plus large et plus complète que le texte de Denis d'où elle procède. Il a lu Denis, il le possède, il s'est pénétré de sa pensée ; les citations qui arrivent comme des resouvenirs ne sont que des indications de cette assimilation de pensée. C'est pour cela que tant sont faites de mémoire. Elles surgissent de sa propre pensée, au lieu d'être appliquées du dehors, comme démonstrations d'autorités et étalage d'érudition.

103. — § 2 et 3. — *Illam objectionem (Ex Is.* vi, 6, *quod fuerit hic purificatus a Cherubim) solvit Dionysius dupliciter* § 2 et 3. *Primo ut dicatur quod ille qui missus est ad purgandum labia Isaiæ, fuit de inferiori ordine, et dictus est Seraphim æquivoce, quia per ignem purgare venerat.* (Scot : *Seraphim æquivocatione vocatum fuisse propter ignem et cælestem dictorum ablationem peccatorum*). *Secundo, ut dicatur vere eum fuisse de ordine Seraphim. Non tamen ille angelus, qui visionem revelabat, erat de superiori ordine, sed de inferiori. Sed cum.....* etc. Cf. *hic* : c. s. ii, d. x, q. i, a. 2.

Variantes : c. s. ii, d. xi, q. i, a. 2. — *In eadem figura quandoque ostenditur superior et inferior.* c. s. ii, d. viii, q. i, a. 3. Simple allusion à la première opinion et au texte de Scot cité plus

haut. — *Superiores substantiæ spirituales movent inferiores ad propriam operationem.* C. S. II, D. XVIII, q. II, a. 2. Ceci relève de la seconde opinion, dans laquelle il est dit que c'est à la fois un Séraphin et un ange inférieur qui purifièrent les lèvres d'Isaïe, parce que le Séraphin en reçut de Dieu l'ordre direct qu'il transmit à l'inférieur à fin d'exécution (Scot : *Juxta hanc igitur naturalis ordinationis rationem*, etc...). — *Dionysius dupliciter solvit objectionem.....* Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 2. Cf. *hic.* — *Ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium* : C. S. IV, D. XLV, q. II, a. 1. — C'est en effet ce que dit équivalemment Denis, ou l'auteur de la seconde opinion, en exposant que l'ange inférieur, en ayant reçu l'ordre, agit en somme au nom du Séraphin, qui a ainsi la responsabilité et mérite qu'on lui attribue l'action. — *Omnes cælestes spiritus — secundum Dionysium, C. H.* C. XIII et *D. N.*, C. IV — *dicuntur angeli non quia ad aliquid nobis nuntiandum mittantur, sed quia divinum lumen, quod caligini et tenebris, propter sui simplicitatem et immensitatem fulgoris, comparantur, secundum quod est in suo fonte, in ipsis recipitur cum minori simplicitate, et ideo magis est proportionatum intellectibus sequentium ; et propter hoc dicuntur nuntiare vel manifestare lumen divinum, et sic unusquisque angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes nuntiant lumen solis, quod in suo fonte inspici non potest* : C. S. II, D. X, q. I, a. 2. — Ingénieuse adaptation du terme d'ange, qui, en grec, signifie messager. L'ange n'est plus seulement l'envoyé de Dieu auprès des hommes, ce qui est le sens ordinaire de ce mot, et ne convient du reste qu'aux anges de la dernière hiérarchie. Chaque esprit céleste, par cela qu'il reçoit du degré supérieur la lumière qui l'éclaire, est comme le déploiement de cette lumière, l'écran sur lequel elle se projette, se décompose et se polarise ; il en est, comme dit ailleurs S. Thomas, la manifestation, l'épiphanie. C'est la conclusion naturelle de la théorie de l'illumination et l'application des principes posés par Denis dans ce chapitre, § 3 et 4.

Tout ce chapitre n'est que la solution à une objection tirée de l'Ecriture et opposée au principe général formulé dans le texte 102, que seuls les anges inférieurs sont envoyés en mission. Or il est dit dans Isaïe que ce prophète eut les lèvres purifiées par un Séraphin au moyen d'un charbon ardent. Denis expose d'abord deux solutions, qu'il semble avoir sollicitées (1), et dont la subtilité ferait honneur à un scolastique, s'il ne fallait l'attribuer à un alexandrin. Lui-même propose ensuite son explication, non moins ingénieuse, et qui n'est du reste que la seconde opinion développée et mise au point. C'est la thèse fondamentale de l'irradiation créatrice et de la descente de l'être. Tout jaillit de la source parfaite et se distribue avec un degré de perfection proportionné à la distance du premier parfait. Ceci pour l'être. Ainsi pour l'opération, et en particulier la connaissance. Les plus proches de Dieu sont illuminés par lui des clartés les plus pures et les plus chargées d'idées. A leur tour, ceux-ci les transmettent aux inférieurs, mais déjà moins brillantes, plus particulières, moins parfaites. L'illumination est la conséquence nécessaire de l'irradiation, et par suite la dépendance hiérarchique. Cf. texte 39.

104. — § 4. — *Sicut Dionysius dicit, angelus, qui purgavit labia*

(1) Un autre me donna touchant la présente difficulté une solution qui... § 3.

Isaiæ, dictus est Seraphim, quia Seraphim officium exercuit. Op. Theol. I, c. XXII.

Scot : *Propter quod et ignite purgativam proprietatem ipsis Seraphim consequenter post Deum reposuit.*

Conclusion de Denis, après qu'il a exposé son opinion personnelle.

105. — *Nihil igitur inconveniens, si purgare dicitur theologum Seraphim. Nam, sicut Dominus purgat omnes, eo quod omnis purgationis est causa, magis autem propinquo utar exemplo, quemadmodum qui secundum nos est hierarcha, ie, Episcopus, per ipsius diaconos aut sacerdotes purgans aut illuminans, ipse dicitur purgare aut illuminare.* (*Opusc. var.*, XVIII, c. I).

Très exactement le texte de Sarrazin. Suite du texte précédent. Denis, après avoir proposé sa solution, l'illustre d'un exemple tiré de la hiérarchie ecclésiastique. L'évêque purifie et illumine en agissant par l'intermédiaire de ses diacres et de ses prêtres, chargés par lui de cette fonction. S. Thomas ajoute ailleurs une autre comparaison : Ainsi, dit-il, le roi administre son royaume par l'intermédiaire de ses baillis. Toutes les hiérarchies se développent suivant le même procédé, et, naturellement, la hiérarchie inférieure, civile et ecclésiastique, sur le modèle de l'angélique. Il faut ajouter aussi que c'est surtout en étudiant les hiérarchies humaines que nous nous faisons une idée un peu précise des hiérarchies angéliques.

Variante : Is qui secundum nos summus est sacerdos, per suos ministros aut sacerdotes purgans aut illuminans, aliis in ipsum reponentibus proprias sacras actiones : Op. Theol. I, c. XVII.

Ce texte — relevé sur Scot — ne prend le précédent qu'en son milieu, avec du reste une coupure d'une ligne, dans le texte de Scot, entre *illuminans* et *aliis in ipsum*..... Scot a même : *per se in ipsum*......

Chapitre XIV

105. — *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* (S. T. I, q. L, a. 3). — Exactement le texte de Sarrazin.

Variantes : Même idée résumée : S. T. I, q. CXII, a. 4 ; S. C. G. II, c. XCII ; Q. D. *de Pot.*, q. VI, a. 6 et *De Spir. Cr.*, q. I, a. 8 ; *Serm. in Fest. Omn. SS.* (authenticité douteuse). — Le texte est complété dans S. T. I, q. CXII, a. 4 : *Multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem excedit, quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut dicit Dionysius.* S. Thomas ne fait ici que résumer Sarrazin. — Enfin ce même texte est l'occasion d'une autre discussion entre Denis et Grégoire : « *Verba Danielis* (DAN. VII, 10 : *Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei*) *aliter a Gregorio et Dionysio exponuntur, et quantum ad aliquid eodem modo. In hoc enim conveniunt quod angelorum numerus non est determinatus nobis ; sed in hoc differunt quia Dionysius,* c. XIV, *C. H., vult quod, cum dicitur millia millium, unum mille multiplicat aliud, ac si diceres millesies mille ; et sic æqualis numerus importatur, cum dicitur millia millium primo, et decies centena millia, secundo, quod non habet*

una littera... Et secundum hoc datur intelligi quasi æqualis numerus ministrantium et adstantium. Vel, secundum aliam litteram quæ habet : Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei, datur intelligi quod numerus assistentium excedit numerum ministrantium propter suam nobilitatem : quod consonat ei quod supra dictum est, secundum intentionem Dionysii, quod scilicet nobiliores creaturæ plures sunt...... Sed Gregorius vult quod sit constructio partitiva, cum dicitur millia millium quasi diceret millia de numero millium : unde vult quod datur intelligi major numerus ministrantium quam assistentium...... c. s. ii, d. iii, q. i, a. 3. — A remarquer que les deux textes relevés par S. Thomas (*una* et *alia littera*) ne concordent ni avec le texte de Sarrazin, ni avec celui de Scot (1).

La question de savoir s'il y a, parmi les anges, plus d'assistants que de ministres, serait elle-même d'assez peu d'importance, si elle n'était l'occasion d'une discussion intéressante sur l'irradiation créatrice. Les êtres, à leur sortie de Dieu, sont parfaits en proportion de leur proximité avec Dieu. La chose ne souffre pas de difficultés. Mais sont-ils plus nombreux au sommet de la hiérarchie que dans la suite de la descente ? Il y a des raisons pour et contre. Plus les choses sont proches de l'unité, disent les uns, moins elles sont divisées et donc moins nombreuses. Plus elles sont parfaites, disent les autres, et plus elles doivent être multipliées, car elles reflètent mieux la bonté divine. C'est l'opinion de Denis, alors que Grégoire soutient la première.

Chapitre XV

107. — § 1. — *Multæ rationes sacramentorum latent supernas essentias.* (c. s. ii, d. xi, q. ii, a. 2).

Si l'idée de ce texte procède du principe général que certains anges ignorent certaines choses et en sont instruits par les anges supérieurs, on peut en trouver l'équivalent dans le § 1, encore qu'elle soit plus expressément dans le chapitre vii ; autrement le passage correspondant dans ce chapitre-ci n'apparaît pas très net.

108. — § 2. — *Inter alia corpora ignis maxime repræsentat proprietates spiritualium substantiarum.* (c. s. ii, d. viii, q. i, a. 3).

Scot a, à quelques lignes de distance, deux textes de sens très voisin, et que S. Thomas a fondus dans ce texte ou dans ses variantes : *Ergo igneum significare censeo cælestium animorum deiformissimum..... — Hoc ergo scientes theosophi, cælestes essentias ex igne conformant, significantes earum deiforme et, quantum possibile, Dei imitabile.*

Variantes : In igne maxime ostenduntur divinæ operationes. c. s. ii, d. xvi, q. i, a. 2 ; c. s. iii, d. ii, q. i, a. 1 ; *de Trin. Boet. Proem :* c. s. iv, d. iii, q. i, a. 3. — *Ignis est subtilissimus et plus habet de luce ; unde angelis obtenebratis non competit ; unde magis Deus et boni angeli secundum metaphoras ab igne sumptas descri-*

(1) Pas davantage avec celui de Robert Grosse-Tête. On peut, il est vrai, supposer que les manuscrits utilisés par S. Thomas différaient des textes qui nous sont parvenus ; mais l'hypothèse la plus vraisemblable est que les rédactions diverses visées par S. Thomas ne sont pas les différentes traductions de Denis, mais celles de l'Ecriture, car il ne s'agit ici que du texte de Daniel, et nous avons vu que S. Thomas volontiers va vérifier dans les traductions alors en usage les passages de l'Ecriture cités par Denis.

buntur, ut Dionysius, C. XV, *C. H.* ; C. S. II, D. VI, q. I, a. 3. — Denis dit en effet que le feu a une obscure ressemblance avec la nature divine et que ses qualités sont l'emblème matériel des opérations divines.

Ce chapitre est le fondement de la symbolique chrétienne; et l'on n'y a guère ajouté après Denis.

109. — *Ad susceptas materias manifestat (ignis) sui ipsius magnitudinem, activus et potens.* (S. T. I, q. CXV, a. 1).

Exactement le texte de Sarrazin, sauf que le verbe y est au participe présent. Scot ne diffère que par *suimet* au lieu de *sui ipsius*.

Après avoir posé le principe du symbolisme du feu par rapport aux propriétés spirituelles et divines, Denis développe le parallèle dans ce texte et les suivants.

110. — *Dionysius assimilat actionem divinam in res actioni ignis in corpora quæ ab igni patiuntur.* (Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 18).

L'action du feu sur les corps matériels est longuement décrite dans ce § 2.

111. — § 3. *Per organa hujusmodi (sensibilia) virtutes spirituales angelorum designantur, sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli et per alia membra aliæ ejus virtutes.* (S. T. I, q. LI, a. 3).

Scot est plus long et moins clair.

Variantes : Hujusmodi (angelicæ) apparitiones fiunt, secundum Dionysium, ut ex visibilium proprietatibus de invisibilibus instruamur. C. S. II, D. VIII, q. I, a. 3. — C'est en effet ce que fait Denis en montrant les propriétés des anges symbolisés par celles de l'homme. — De même : C. S. II, D. VIII, q. I, a. 4. — *Opusc. var.* XIV, C. XVII. — *Ea quæ in apparitionem angelorum contingunt, ad quamdam significationem sunt referenda, non ad proprietatem substantiæ ipsorum, ut patet per Dionysium. Opusc. var.* IX. C'est une application et une explication de l'idée affirmée dans le texte 111. Mais la citation telle quelle n'est point dans Denis.

Le symbolisme, et les applications qu'en fait ici Denis, a son fondement dans la théorie du tout en tout. Si l'être supérieur possède éminemment la perfection de l'inférieur ; si l'inférieur est le reflet, l'explication, la manifestation du supérieur, il en résulte que qui sait voir peut connaître, au moins d'une certaine manière, et l'inférieur dans le supérieur et le supérieur dans l'inférieur.

112. — *Dionysius angelos superiores dicit dentes, quia quod intelligunt uno conceptu dividunt in inferiores per plures conceptus.* (*In Cant. Cantic.*, C. IV).

SCOT : *Dentes autem, divisivum inditæ nutrientis perfectionis.*

C'est avec le texte 113, qui en est la suite et l'explication, le passage le plus clair, encore qu'il n'en soit qu'un exposé indirect, de la fragmentation des espèces intelligibles dans l'illumination des anges. Les supérieurs comprennent par des espèces plus universelles qu'ils transmettent en les adaptant et en les particularisant, aux inférieurs (1).

113. — *Unaquæque essentia intellectualis substantia donatam sibi a deiformi uniformem intelligentiam provida virtute dividit, et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam.* (Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 5).

SCOT : *Unaquæque essentia intellectualis donatam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multi-*

(1) Cf. ***Retour à Dieu***, C. III.

plicat ad inferioris ductricem analogiam. Sarrazin diffère un peu plus. Il a cependant fourni *substantia*, au lieu de *essentia*.

Variantes : *De Caus.*, l. 10 : Texte encore plus conforme à celui de Scot : *Unaquæque essentia intellectualis donativa sibi a diviniore......* et le reste comme ci-dessus. — De même : S. T. I, q. CVI, a. 1, dont le fond est de Scot, corrigé par quelques mots de Sarrazin : *Substantia* pour *essentia* ; *datum* (S. Thomas a *datam*) pour *donatum* ; *sursum* que Scot n'a pas. — L'addition : *sive proportionem* est de S. Thomas. — Texte en raccourci. *Ibidem*, a. 4 et 5.

114. — § 6. — *Dionysius exponit ascensum et descensum angelorum inter metaphorica.* (C. S. I, D. XXXVII, q. L, a. 1).

SCOT : *Et desursum in ea quæ deorsum, sursum transvectivum motum, erigentem quidem secunda ad superiorem celsitudinem.*

Ce, à propos de l'assimilation des anges aux vents.

115. — § 9. — *Ignei fluvii significant thearchicos, ie, divinos, proventus copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificæ nutritivos generabilitatis.*

Très exactement de Sarrazin, sauf l'addition : *ie, divinas*, qui est de S. Thomas. Il est à remarquer que, dans le *Commentaire des Noms Divins*, S. Thomas cite Scot, et, dans le *de Potentia*, Sarrazin. Faut-il en conclure que, quand il a commenté les *Noms Divins*, il ne connaissait pas encore la traduction, ancienne cependant de près d'un siècle, ou simplement que la bibliothèque de la maison de son Ordre, où il composa ces deux œuvres, ne possédait pas les deux traductions latines de Denis ?

116. — *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam.* (S. T. I-II, q. XXI, a. 4).

Texte de Sarrazin, sauf à la fin. Sarrazin a : *Secundum deiformem epulationem.....* (près de deux lignes omises).... *et copiosam exultationem*, que S. Thomas a réduit à : *secundum incorruptionis lætitiam*, qui n'est pas davantage de Scot.

Par contre, dans C. S. IV, *Sent.* D. XLIX, q. III, a. 1 : *Cælestes dispositiones — ie, angeli, acceptrices non sunt omnino ejus, quæ secundum nos est passibilis delectationis.* — C'est exactement le texte de Scot. Et, comme le *Commentaire des Sentences* est une œuvre de jeunesse et que la *Somme* est de l'âge mûr, il semble bien qu'on puisse conclure ou que S. Thomas n'a pas tout d'abord disposé de la traduction de Sarrazin, ou qu'il ne l'a pas tout d'abord appréciée, puisqu'il ne l'a utilisée que sur le tard.

117. — *Sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* (S. T. I-II, q. XXXI, a. 4).

Autre texte plus complet : *In participatione angelicæ delectationis sæpe facti sunt et viri sancti per deificas divinarum illuminationum superadventus.* C. S. IV, D. XLIX, q. III, a. 1. — Ce texte est exactement celui de Scot, alors que le premier, par la substitution de *multoties* à *sæpe*, se rapproche davantage de celui de Sarrazin. Ce qui confirmerait l'observation faite à la suite du texte 116.

118. — *Super nos secretum silentio honorificantes.* (*De Trin. Boet.*, q. II, a. 1).

Exactement de Scot.

S. Thomas explique que notre impossibilité à pénétrer le mystère de Dieu ne nous oblige pas à n'en rien dire absolument, mais seulement à convenir de notre incapacité à en parler dignement.

119. — *In libro angelicæ hierarchiæ in quo tractatur de Angelicis proprietatibus et ordinibus.* (*Comm. de D. N.*, c. IV, l. 1).

Simple mention du titre et de la matière. S. Thomas nomme fréquemment *De Angelica Hierarchia* le *De Cælestia Hierarchia*, à moins qu'il ne s'agisse ici d'un autre livre de Denis, le *De Angelicis Proprietatibus et Ordinibus*, dont il est fait mention ailleurs.

« Hiérarchie Ecclésiastique »

Chapitre Premier

1. — § 1. — *Remanentibus in sensibilibus prædictus modus (occultatio spiritualium sub signis sensibilibus) tradendi spiritualia est occultus et erroris occasio ; a quibus etiam congruum est sancta occultare, ut Dionysius dicit.* (C. S. IV, D. I, q. I, a. 2., *Sol.* I, a. 3).

C'est un rappel de la loi du secret, si souvent formulée par Denis.

2. — *Eos (angelos) illuminat (Christus) secundum humanam naturam.* (Q. D. *de Ver.*, q. XXIX, a. 4).

Scot : *Ipse Jesus, divinissimus animus et superessentialis....., beatis et nostrum melioribus essentiis significantius simul et intellectualius elucet, et eas ad proprium lumen assimilat.*

S. Thomas semble bien tirer ici du texte un peu plus qu'il n'y a expressément. Denis ne dit pas que l'illumination des anges par Jésus ait lieu « *secundum humanam naturam* », car si le mot *Jesus* peut sans doute s'entendre de la nature humaine, il ajoute : *animus divinissimus et superessentialis.... essentia et divinissima virtus*, autant d'expressions qui désignent plutôt la divinité de Jésus.

3. — § 2. — *Sicut ordo in hominibus, ita est ordo in angelis.* (Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 2).

Scot : *Tantum dicere necessarium quomodo et illa et omnis nunc laudans supra nos hierarchia unam habet et eamdem per omnem hierarchicam actionem et virtutem.*

Le sens est peut-être là encore légèrement étendu. La citation dans S. Thomas signifie qu'anges et hommes sont distribués en hiérarchies, et dans Denis : que toute hiérarchie humaine et angélique déploie l'efficacité de ses fonctions, selon une loi commune et uniforme. Ce chapitre est du reste le parallèle — avec analogies et différences — des deux hiérarchies.

4. — *Dionysius assignat hanc causam institutionis hujusmodi sensibilium figurarum in sacramentis quia per hujusmodi materiale nostrum melius reducitur ad spirituale propter connaturalitatem cognitionis nostræ ad sensibilia.* (C. S. IV, D. I, q. I, a. 2).

Scot : *Nos vero sensibilibus imaginibus in divinas, quantum possibile est, reducimur contemplationes.*

Cette idée — qu'il nous faut aller au spirituel par le matériel — développée longuement dans le chap. I de *C. H.*, se retrouve aussi tout le long de ce chapitre, en particulier § 4 et 5. Mais il est bon d'ajouter que si la nécessité du sensible pour s'élever au divin est très nettement marquée dans Denis, l'application qu'en fait S. Thomas aux sacrements est beaucoup moins nette, encore que le terme de mystères, dont se sert ici Denis, puisse s'y appliquer.

5. — § 4. — *Potestas hierarchica est altiori modo in angelis quam in nobis.* (C. S. IV, D. XXIV, q. II, a. 1).

SCOT : *Et supermundanis quidem et beatis quietibus immaterialius et intellectualius....... Nobis autem, quod illis et uniformiter et connexius donatur, ... in varietate et multitudine separabilium symbolorum donatum est.*

De ce qui n'est, chez Denis, que l'énoncé d'une différence de fait dans les procédés de connaissance de l'ange et de l'homme, S. Thomas, à son habitude, dégage une loi ou un rapport permanent, enfermé dans une formule claire et précise. Il ne faut donc dans ce texte, comme dans les précédents, que considérer l'idée et non pas les termes eux-mêmes.

6. — § 5. — *Malis non est fas tangere symbola, ie, sacramentalia signa.* (S. T. III, q. LXIV, a. 6).

SCOT : *Immundos quibus nec symbola tangere fas.* — Sarrazin a : *Signa tangere licet.*

Variantes : C. S. IV, D. XXIV, q. I, a. 3. — *Doctrina sacra quæ non est committenda immundis.* C. S. IV, D. VI, q. I, a. 2.

S. Thomas entend deux fois, comme Denis, qu'il ne faut pas laisser toucher aux impurs les signes des mystères, c'est-à-dire des sacrements, comme ajoute S. Thomas ; mais dans la seconde variante, il lui donne le sens de la loi du secret, c'est-à-dire la défense de communiquer aux impurs la doctrine de la foi, ce qui n'est ni le sens de Denis, ni tout à fait la vérité historique.

7. — *Non fuit intentio Evangelistarum tradere formam sacramentorum sed eas tanquam secretas servare.* (*In Matth.*, c. XVI).

Ce texte, qui, quant aux termes, fait songer à la recommandation finale de Denis à Timothée : *superpositam hierarchicam sanctam laudem non trades alteri*, relève plutôt du chapitre VII, partie III, § 11, encore que même là il ne soit pas très net.

8. — *Omnem sanctam laudem non tradas alteri : præter æque ordinatas Dei formas — ie, divinas laudes — quibus omnia sacramenta complectitur, non tradas, nisi tibi similibus.* (*De Trin., Boet.*, q. II, a. 4).

SCOT : *Superpositam hierarchiam sanctam laudem non trades alteri, contra æque ordinatos sacros perfectores.* — S. Thomas a pris à Sarrazin la forme subjonctive : *non tradas*, mais il n'apparaît pas ni d'où vient, ni même ce que signifie : *præter æque ordinatas Dei formas*, formule à laquelle cependant S. Thomas, dans l'explication qu'il ajoute : *ie, divinas laudes.....* donne le même sens que dans le texte de Scot et de Sarrazin : *nisi tibi similibus.*

CHAPITRE II

9. — *Illuminationem tribuit* (*Dionysius*) *Baptismo qui est fidei sacramentum.* (S. T. I, q. CXI, a. 1).

Cette citation ne correspond pas à un texte précis de Denis, mais à une idée qui fait le fond de ce chapitre et que le titre même exprime : Des cérémonies qui s'observent dans l'illumination, au Baptême, le Baptême étant pour Denis le sacrement de l'Illumination, parce que, dit S. Thomas, c'est le sacrement de la foi — *lumen fidei.*

Variantes : S. T. III, q. LXVI, a. 3 ; q. LXIX, a. 5.

10. — I[a] P. — *Quoddam ergo est principium sanctissimorum man-*

datorum sacræ actionis, ad aliorum et divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem formans, nostros animales habitus ad supercælestis quietis anagogem, nostrum iter faciens, sacræ et divinissimæ nostræ regenerationis traditio. (C. S. IV, D. III, q. I, a. 1).

Très exactement le texte de Scot.

S. Denis se demande par l'examen et la réception de quel sacrement il faut commencer pour atteindre le but de la hiérarchie, qui est de nous assimiler et de nous unir à Dieu. Par celui, répond-il, qui nous ouvre la route et nous régénère.

11. — I[a] P. — *Per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale.* (S. T. III, q. LXXIII, a. 5).

SCOT : *Essendi divinitus nos ineffabilissima creatio. Si enim esse divinitus est divina generatio...*

Variantes : C. S. IV, D. VII, q. II, a. 1 ; *Ibid.*, D. VIII, q. I, a. 3.

Le baptême est, dans l'ordre surnaturel, ce que la création, ou la naissance, est dans l'ordre naturel : le générateur de la vie spirituelle. C'est la doctrine de l'Evangile et de toute la tradition catholique.

12. — *Ille qui non est adeptus divinum esse non potest habere operationes speciei debitas.* (C. S. D. XXVI, q. I, a. 3).

SCOT : Suite du précédent, ... *neque quidem operaretur, qui neque subsistere divinitus habuit.*

Variantes : Nihil divinitus traditorum operari potest qui non est regeneratus per baptismum. C. S. IV, D. VII, q. II, a. 1. Ce texte s'agrège un mot de la phrase précédente dans Scot : ....*Numquid non aliquando quid nosceret Deo traditorum ?* — Deux autres textes analogues : Q. D. *de Ver.*, q. XXVII, a. 2 : *Opusc. Theol.* I, C. IV. — Une formule encore plus concise et plus scolastique : *primum existere et dein operari. Opusc. Theol.* I, C. III. Les termes sont même expressément dans Scot, à la suite, mais dilués : *aut numquid et nos humanum dicimus subsistere oportet primum, deinde operari secundum nos.* — Enfin d'autres passages où S. Thomas tire, quant à la priorité du Baptême, les conséquences contenues dans le principe ici posé : *non baptizati non possunt sacramentum aliquod recipere, quia non sunt ad spirituales et hierarchicas actiones idonei.* C. S. IV, D. V, q. II, a. 1 ; S. T. III, q. LXVI, a. 1. Ici Denis dit seulement que c'est le Baptême qui détermine en nous la vie divine, et que donc celui qui ne l'a pas encore reçue, ne peut ni connaître, ni accomplir les préceptes divins. Mais dans III[a] P., § 8, il expose que le baptisé peut recevoir le Saint-Esprit et l'Eucharistie.

13. — II[a] P. § 1. — *Ponit primo Dionysius receptionem baptizandi ab Episcopo quem summum sacerdotem dicit, præsente omni plenitudine.* (C. S. IV, D. VI, q. II, a. 1). Il semble bien qu'ici le texte de S. Thomas ait une faute, et qu'il faille lire : *multitudine.*

SCOT : *Summus quidem sacerdos....* etc.

Résumé des cérémonies du Baptême présidées par l'Evêque.

14. — § 1 à 8. — *Dionysius prosequitur ritum Baptismi qui in primitiva Ecclesia servabatur in solemni celebratione Baptismi, quando adulti ad Baptismum veniebant.* C. S. IV, D. VI, q. II, a. 1. — *Item* : D. IX, q. IV, a. 2.

15. — *Ille qui in sacro fonte levat.... anadocus.... a Dionysio dicitur.* (C. S. IV, D. XLII, a. 3).

SCOT : *Describi imperat (Pontifex) sacerdotibus virum et anadochum.*

Variante : Hoc est autem anadochi, ie. patrini. C. S. IV, D. VI, Q. II, a. 2.

16. — § 7. — *In catechismo requiritur confessio fidei et professio christianæ religionis.* (C. S. IV, D. VI, Q. II. a. 2).

SCOT : *...... testatur iterum ter confessionem. Et iterum ter confitente, orans benedicit.....*

17. — *Dionysius vocat aquam Baptismi matrem filiotatis.... sed non proprie dicitur.* (C. S. III, D. IV, *Exp. Text.*).

SCOT : *Ad matrem filiotatis venit.*

18. — *Baptismus tribus immersionibus et elevationibus debet fieri, ad designandum quod Christus in sepulchro jacuit tribus diebus et tribus noctibus.* (C. S. IV, D. III, Q. I, a. 3).

SCOT : *Ter ipsum summus sacerdos baptizat tribus perficiendi dimersionibus et emersionibus trinam divinæ beatitudinis invocans substantiam.*

Il est à remarquer que S. Thomas change la raison symbolique des trois immersions.

19. — *Sacerdotes assumentes baptizatum tradunt eum ad educationem susceptori et duci.* (S. T. III, Q. LXVII, a. 7).

SARRAZIN : *Sacerdotes assumentes illum tradunt adductionis susceptori et duci.*

Manifestement, S. Thomas a corrigé l'expression peu claire de Sarrazin, analogue à celle de Scot : *accessionis.*

20. — III^a P. § 3. — *Baptismus est actio hierarchica, secundum Dionysium.* (C. S. IV, D. VI, Q. I, a. 1).

SCOT : *Invisibilia eorum quæ secundum sensum sunt, hierarchicorum et principium et scientia.*

Le Baptême, comme tous les sacrements, est une action hiérarchique, puisque toute l'organisation ecclésiastique est elle-même une hiérarchie, à l'instar de la hiérarchie céleste.

21. — § 4. — *Divina beatitudo accedentem ad baptismum in sui participationem recipit et proprio suo lumine quasi quodam signo ipsi tradit suam participationem.* (S. T. III, Q. LXIII. a. 2).

SARRAZIN : *Divina beatitudo ita sursum actum ad Baptismum ad sui ipsius participationem recipit et de proprio suo lumine sicut quodam signo ipsi tradit divinum faciens et communicatorem.*

L'écart d'avec Scot est encore plus considérable.

Variantes : Cum dixisset (Dionysius) quod Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad Baptismum, subjungit : « Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. — Même référence, ce texte n'étant que la réponse à la difficulté posée par le premier. S. Thomas a raccourci le texte précédent en résumant la fin de l'idée en ces mots : *suam participationem.* Maintenant qu'il a besoin de préciser, il reprend le texte exact qui est celui de Scot, avec seulement un mot pris dans Sarrazin : *communicatorem*, au lieu de *communicantem*. — *Per baptismum aliquis fit particeps divinorum communionis.* C. S. IV, Q. III, a. 1.

22. — § 8. — *Omnis alia sanctificatio in Eucharistiam terminatur quia et ordinati et baptizati Eucharistiam sumunt.* (C. S. IV, D. II, Q. I. a. 2).

SCOT : *In fine autem omnium summus sacerdos ad sacratissimam Eucharistiam vocat perfectum.*

Variantes : Dionysius dicit Baptizatis dandam esse sacram communionem. S. T. III, q. LXXX, a. 9. — C. S. IV, D. VI, q. II, a. 1. — D. VIII, q. I, a. 1. — *In Joan.*, C. VI, l. 7. S. Thomas formule comme une règle ce que Denis énonce comme un fait.

Chapitre III

23. — *Potest Eucharistia præmitti Confirmationi, ut facit Dionysius, vel post, sicut Magister.*

L'ordre que suit Denis correspond à des raisons profondes, car l'Eucharistie est la nourriture des âmes, tandis que la Confirmation est le couronnement de la vie chrétienne. C'est l'ordre que l'Eglise a maintenu, sinon dans l'enseignement, au moins dans l'administration de ces deux Sacrements. L'ordre des Sacrements n'est pas le même dans Denis et dans Pierre Lombard. S. Thomas — C. S. IV, D. II, q. I, a. 3. — expose la controverse et établit que les deux distributions sont légitimes et correspondent à des manières différentes d'envisager les Sacrements.

24. — 1ª P. § 1. — *Eucharistia... est finis et consummatio omnium Sacramentorum.* (S. T. III, q. LXIII, a. 6).

Scot : *Est teletarum teleta.* — Sarrazin : *Perfectionum perfectio.*

Variantes : Hoc sacramentum..... est perfectivum omnium aliorum sacramentorum. S. T. q. LXXV, a. 3. — *Hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum* (Sarrazin) : C. S. IV, D. VIII, q. I, a. 1 ; *item*, a. 2 ; *item*, D. VI, q. II, a. 1. — *Eucharistia habet virtutem perfectivam.* C. S. IV, D. XII, q. II, a. 1. — *Eucharistia... est consummatio omnium sanctificationum* : C. S. IV, D. VIII, q. I, a. 1 ; *In Joan.*, C. VI, l. 7. — *Vere omnia Sacramenta in Eucharistia consummantur* : S. T. III, q. LXV, a. 3 ; C. S. IV, D. VI, q. II, a. 1.

Il est difficile de parler de fidélité aux textes et de chercher à contrôler avec une telle variété introduite à l'occasion de deux mots seulement.

25. — *Operationes hierarchicæ ordinantur secundum divinas leges.* (C. S. IV, D. XI, q. I, a. 2).

Scot : .... *exponentem ex divina juxta eloquia et hierarchica scientia in sacram ejus ascendere divino spiritu contemplationem.*

26. — *Non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica, nisi per divinissimam Eucharistiam.* (S. T. III, q. LXV, a. 3).

Scot : *Non inest fere quamdam perfici teletam hierarchicam, nisi divinissima Eucharistia in consummatione per singula perficiendorum......*

Variante : Dicit Dionysius quod nullum sacramentum est quod non perficiatur in Eucharistia.

Après avoir dit que l'Eucharistie parfait les individus, S. Thomas le dit des sacrements. Ce n'est du reste ni l'une ni l'autre de ces deux interprétations que vise Denis dans le texte ci-dessus : il veut dire seulement que, dans la plupart des cérémonies de l'Eglise où s'accomplit le mystère eucharistique, les fidèles sont admis à la communion.

27. — *Dionysius dicit quod religionis symbolum congruentius potest appellari hierarchia eucharistica, quasi bona gratia.* (C. S. III, D. XXV, q. I, a. 1).

Denis emploie sans doute fréquemment le terme d'Eucharistie, conjointement avec plusieurs autres, pour désigner le mystère du corps du Christ, mais il n'apparaît pas qu'il se serve de l'expression : *hierarchia eucharistica*, ni qu'il explique l'étymologie de ce dernier mot ; il dit cependant au § 15, IIIe P. que l'Eucharistie est source de grâces.

28. — IIa P. — *Ministrorum alii stant ad portas templi clausas ; alii aliud quia proprii ordinis operantur ; alii cum sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem et benedictionis calicem.* (c. s. IV, D. XXIV, q. II, a. 1).

Exactement de Scot, sauf *clausas* au lieu de *conclusas*, et l'épithète *divinum* adjointe à *altare*.

Il est à peine besoin d'indiquer que la solennité et la complication de telles cérémonies prouvent assez qu'elles ne peuvent être ni de la fin du Ier, ni du commencement du IIe siècle.

29. — IIIa P. § 1. — *Symbolorum conditor partitur sanctissima non unimode ei sacra cœnanti.* (c. s. IV, D. XI, q. III, a. 2).

Scot : *Juxta quod et ipse symbolorum conditor partitur sanctissimam. Nonne sancte ei est unimode sacra concœnantem docens..*

La collation des textes montre une fois de plus l'aisance avec laquelle S. Thomas s'en accommode, rectifiant, résumant, adaptant, toutes les fois qu'il le juge à propos. De plus, S. Thomas en tire un sens assez différent. Il lui fait dire que l'apôtre Judas a communié le jour de la Cène, ce qu'il est peut-être difficile de voir dans le texte de Scot ci-dessus. Il est vrai que c'est celui publié par Migne ; le texte de l'édition de Denis le Chartreux mentionne au contraire nettement l'admission de Judas, tout comme le texte de Sarrazin qui a : *Ipse (Christus) segregat justissime non sancte et uno victu cum ipso sancta cœnatum.* S. Thomas reprend la même idée en termes tout à fait indépendants de la traduction : *Judas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit.* S. T. III, q. LXXXI, a. 2 : c. s. IV, D. IX, q. I, a. 5. — Il y a sur ce point de la communion de Judas controverse entre théologiens.

30. — § 4. *Divinarum odarum — ie psalmorum — sacram Scripturam intendere est sacras et divinas operationes universas decantare.* (*In Psalm. Proem*).

Aussi différent de Scot que de Sarrazin.

Variante : Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur. S. T. III, q. LXXXIII, a. 4. C'est le sens général de ce § 4.

31. — § 6. — *Licitum est ei (peccatori) hoc sacramentum (Eucharistiam) inspicere, quod omnino infidelibus denegatur.* (*Ad Cor.* c. XI, l. 7).

Scot : *Neque imagines vident, impudenter negantes.* La citation est formée de deux éléments, la seconde empruntée au § 6 et très exacte : c'est celle qui correspond au texte cité de Scot. La première qui vise également le § 6, mais est développée plus longuement dans le § 7 n'est pas tout à fait exacte, car Denis affirme le contraire : *Catechumenos autem energumenosque et eos qui sunt in pœnitentia, sanctæ hierarchiæ lex permittit quidem audire psalmicam sacram orationem..... in autem deinde sacrificationes et contemplationes non vocat tales, sed perfectos perfectorum oculos.* — Mais il est possible que S. Thomas ne donne comme étant de Denis que la seconde partie de la citation et que dans la pre-

mière il affirme seulement la pratique de son temps, qui laissait en effet les pécheurs assister à la messe.

32. — *Triplex est genus immundorum : quidem sunt omnino infideles, credere non volentes... Quidam vero volentes credere, sed nondum sunt instructi, scilicet catechumeni... Quidam vero fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex dæmonis potestate, scilicet energumeni.* (c. s. iv, d. xxiv, q. ii, a. 1). — Exact quant au sens des § 6 et 7. Cependant Denis ne distribue pas tout à fait ainsi les indignes. Il fait une classe à part pour les infidèles qu'il ne faut d'aucune manière admettre aux mystères. Puis il distribue ceux qui se préparent à la foi, mais n'ont pas encore la grâce, en trois classes : catéchumènes, énergumènes et pénitents. S. Thomas a voulu garder la division trichotomique chère à Denis et à lui-même ; et, comme de son temps la classe officielle des pénitents avait disparu, il range les infidèles parmi les indignes pour faire nombre.

33. — § 6. 7. — *Energumeni etiam ab inspectione divinorum arcentur.... unde statim post Evangelium in primitiva Ecclesia per vocem diaconi cum catechumenis excludebantur.* (c. s. iv, d. ix, q. i, a. 5). — Cf. la citation de Scot du texte 31 : *Catechumenos....* Plus net encore, sans aller jusqu'à la citation exacte dans IIª P. : *Et post has (lectiones) foris fiunt sacro ambitu catechumeni et cum ipsis energumeni et qui sunt in pænitentia.* S. Thomas ne mentionne toujours pas ces derniers.

Variante : s. t. iii, q. lxxx, a. 9.

34. — § 7. — *Ille qui habet participationem quamdam sacratissimarum consummationum, non est æqualis universaliter indocto et non participanti aliquam divinarum celatarum (Edit. Parm. : velatarum), ie. sacramentorum.* (c. s. iv, d. xiii, q. ii, a. 2).

Scot : *Neque enim æquale est, ut æstimo, universaliter indocto et divinarum teletarum summe non communicanti, quod participationem quamdam sacratissimarum habet consummationem.*

S. Thomas a d'abord interverti l'ordre des idées de la phrase et de plus corrigé — à moins qu'il n'y ait quelque part une faute de copiste — le « *teletarum* » de Scot en *celatarum* ou en *velatarum.* Le terme est cependant d'un emploi fréquent chez Scot. Il est à remarquer aussi que Denis parle de l'ordre respectif des catéchumènes et des énergumènes, ceux-ci, quoique impurs, devant passer avant les catéchumènes qui ne sont pas encore initiés. Or S. Thomas, dans l'emploi qu'il fait de ce texte, applique aux hérétiques ce qui est dit des catéchumènes. Il ajoute en effet, immédiatement après la citation : *Sed tales sunt hæretici.*

35. — § 10. — *Extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Joan.* xiii, 10 : *Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet.* (s. t. iii, q. lxxxiii, a. 5).

Scot : *Aqua manus summus sacerdos lavat cum pudico sacerdotum ordine, quia quidem, ut eloquia aiunt : Qui lotus est, non indiget alicujus alterius, nisi summorum suorum lavationis.*

Une fois de plus on peut saisir au vif le procédé de citation de S. Thomas : garder le sens, puis émonder (le : *cum pudico*, etc. disparaît), puis préciser (le terme vague d'*eloquia* devient *S. Jean*, xiii, 10, et le texte de S. Jean, vaguement exact dans Denis est relevé d'après la Vulgate), enfin compléter : Denis n'exprime pas directement le symbolisme du lavement des mains, S. Thomas ajoute : *significat emundationem...*

36. — § 11. — *Proprium autem principium habens homo in generationibus corruptilibus, merito ad principii consequentem ductus est finem, ie, hoc ex peccato meruit ut cum ex principiis suis ex quibus compositus est, sibi corruptio deberetur, reduceretur per peccatum ad talem finem qui suis principiis congrueret.* (C. S. II, D. XXX, q. I, a. 1).

C'est exactement le texte de Scot, sauf *ducta*, au féminin: *humana natura*, et *corruptilibus*, emprunté à Sarrazin, alors que Scot, par une faute évidente, a : *incorruptilibus*. S. Thomas y joint une longue explication, qui n'est pas tout à fait inutile : La faute originelle ramena l'homme à sa condition antérieure de mortalité et de désagrégation à laquelle l'avait soustrait l'élévation à l'ordre surnaturel.

Variantes : Propter peccatum.... relicta est natura humana, ut dicit Dionysius, in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum. C. S. III, D. XVI, q. I, a. 1. — *Per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem.* Q. D. *de Ver.*. q. XXV, a. 7. Ce qui est la fin très exacte du texte de Scot.

37. — § 12. — *In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum, per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit ; unde sequitur : deditque discipulis suis.....* (*Cat. Aur. in Math.* c. XXVI).

Sarr : *Quod unum et simplex et occultum Jesu thearchissimi Verbi in humanatione secundum nos ad compositum et visibile, bonitate et benegnitate proveniens et ad ipsum nostram unificam conjunctionem benefice operatus est, nostra humilia divinissimis secundum ipsius summum uniens.* — Selon sa méthode, S. Thomas a élagué, précisé, clarifié, complété.

38. — § 13. — *Fractio hostiæ tria significat* : 1° *ipsam divisionem corporis Christi......* 2° *distinctionem corporis mystici....* 3° *distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi.* (S. T. III, q. LXXXIII, a. 5).

Scot : *Sacris actionibus summus sacerdos manifestat, velata quidem dona ad manifestum ducens, uniformeque eorum in multa dividens, et distributorum ad ea in quibus fiunt secundum tempus unitatis, socios eorum perficiens participes.*

S. Thomas a ajouté à Denis la seconde signification dont celui-ci ne parle pas, au moins expressément. Il est vrai, le « *ut dicit Dionysius* », venant après l'énumération, pourrait ne s'appliquer qu'à la troisième signification ; mais la première aussi est de Denis, et S. Thomas le relève ; nous sommes donc fondés à croire qu'il lui attribue les trois.

Variante : Fractio igitur significat..... distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiæ, et hanc significationem tangit Dionysius, in C. VII. C. S. IV, D. XII, q. I, a. 3.

39. — § 14. — *Per hoc quod sacrificium populo dispensat (sacerdos) ostendit se esse dispensatorem divinorum quorum ipse primo debet esse particeps.* (S. T. III, q. LXXXII, a. 4).

Scot : *Ipse est catholicus divinorum ornatus et ordo, primum in participatione fieri et consummatione sacrum ducem, per se divinitus aliis donandorum, sicque et aliis tradere.* — Même sens, mais plus clair, dans Sarrazin.

Variante : Ille qui aliis divina tradit primo debet ipse particeps esse. Ibidem. La citation encore un peu traînante et limitée à un

cas particulier, se formule ici en termes concis et en règle générale. — *Cum ipse (consecrans) sit aliis dispensator divinorum debet primo in participatione divinorum fieri.* c. s. iv, d. xii, q. iii, a. 2.— La citation n'est pas exactement de Scot, cependant la plupart des mots lui sont empruntés.

40. — *Ut subtiliores et clariores essentiæ repletæ influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt, sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus et Deo simillimus* (c. s. iv, d. xxiv, q. i, a. 3).

Scot : *Ut enim in solaribus splendoribus subtiliores et clariores essentiarum primæ influxu repletæ, per omnia ea supereminens lumen in ea quæ post eas solis instar invehunt : sic et divino omni non audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factum Dei formosissimum et pro divina intelligentia et judicio compaginatum approbatus.*

Manifestement S. Thomas a relevé sur un texte — et ce texte est celui de Scot qu'il suit mot à mot pour une bonne moitié de la citation. Mais pour le reste, il le décrasse fortement, soit en précisant des formules embarrassées, soit en résumant en deux mots essentiels : *firmissimus.... simillimus*. les explications prolixes de Denis.

Chapitre IV

41. — *Potest Eucharistia præmitti Confirmationi.* (s. t. iii, q. lxv, a. 2. — Cf. texte 23. — Même texte : c. s. iv, d. ii, q. i, a. 3.

42.— Iª P. — *Est quædam perfectiva operatio quam duces nostri — ie, apostoli — chrismatis hostiam nominant.* (s. t. iii, q. lxxii, a. 2. — La première partie de la citation est conforme à Scot et à Sarrazin ; mais la seconde diffère des deux. Scot a : *Myri teletam nominant*, et Sarrazin : *Unguenti perfectionem*..... S. Thomas a employé l'expression en usage à son époque.

Variantes : Même texte : c. s. iv, d. vii, q. i, a. 2. — *Dionysius Confirmationem nominat chrismatis hostiam* : c. s. iv, d. viii, q. i, a. 1. — Textes analogues : s. t. iii. q. lxxiii, a. 1. — q. lxxxii, a. 3. — c. s. iv, d. ii, q. i, a. 3. — *Opusc. Theol.*, i, c. v.

43. — IIª P. — *Contra est communis usus Ecclesiæ et etiam determinatio Dionysii qui ponit ritum consecrationis chrismatis.* (c. s. iv, d. vii, q. i, a. 2). — S. Thomas se demande s'il faut pour la Confirmation une matière préalablement sanctifiée, et il l'établit entr'autres par la pratique de l'Eglise et l'autorité de Denis qui expose en effet dans la IIᵉ P. de ce chapitre les cérémonies de la bénédiction du baume. Denis est pour S. Thomas, dans l'exposé des cérémonies du culte et de la hiérarchie ecclésiastique, une autorité puissante, et pour sa filiation apostolique et pour son ancienneté, dont il ne doute aucunement.

44. — IIIª P. § 5. — *In rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant et magis de ejus bonitatibus participant.* (c. s. iv, d. xxiv, q. i, a. 3).

Scot : *Est, ut æstimo, clarum, quia super nos essentiis ut divinioribus fontalis suaveolentiæ retributio, propinquior quomodo adhuc et magis seipsam manifestat et distribuit, in lucidissimum*

earum et bene habile juxta intellectum receptivæ virtutis copiose superemanans et multipliciter occultata.

Il y a entre ces deux textes toute la différence qui sépare la pensée orientale du v[e] siècle, transposée par un esprit un peu brumeux du xi[e], et la pensée occidentale du xiii[e]. — S. Thomas applique à la hiérarchie ecclésiastique la théorie de l'irradiation décroissante. (Cf. *H. C.*, textes 39 et 102).

45. — § 10-11-12. — *Usus sacri unguenti, scilicet chrismatis, est in aliis pluribus sacramentis, sicut patet in Baptismo.* (c. s. iv, d. vii, q. i, a. 1). — L'usage et le symbolisme du saint-chrême est développée dans tout ce chapitre, et particulièrement dans ces trois paragraphes.

46. — § 10. — *Per chrisma Christum significari dicit* (*Dionysius*). (c. s. iv, d. vii, q. i, a. 2). — C'est en effet le symbolisme de tout ce paragraphe.

Chapitre V (1)

47. — I[a] P. § 1-2. — *Sunt quidam exercentes actiones hierarchicas et quidam recipientes tantum.* (c. s. iv, d. xxiii, q. ii, a. 1). — C'est le sens très net du § 1, et surtout du § 2, sans que les termes correspondent exactement.

48. — § 2. — *Sicut dicit Apostolus, ad Hæbr.* xi : *Lex vetus figura est novæ legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius, est figura futuræ gloriæ.* (s. t. i, q. i, a. 10).

Scot : *Est autem* (*nostra hierarchia*) *et cælestis et legalis communicativæ medietati extremarum recepta, ei quidem communicans intellectualibus contemplationibus ; huic vero quia symbolis sensibilibus variatur et per ea sacre in Deum reducitur.*

S. Thomas paraît bien avoir un peu forcé le sens. Denis expose sans doute qu'il y a trois hiérarchies de lois : *vetus*, *nova* et *futura*, et que l'on passe de l'une à l'autre, et que les symboles matériels de la loi nouvelle élèvent à la vie spirituelle, mais il ne dit pas expressément que la loi actuelle soit le présage de la loi future, encore moins n'a-t-il pas l'expression imagée dont se sert S. Thomas.

Variantes : Même formule que plus haut : *In Galat.*, c. iv, l. 7. — c. s. iii, d. i, q. i, a. 4. — *Triplex est hominum status : Primus quidem veteris legis ; secundus, novæ legis ; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, sed in patria.* s. t. i-ii, q. cvi, a. 4. — *Status novæ legis medius est inter statum veteris legis cujus figuræ implentur in nova lege et inter statum gloriæ in quo omnis nude et perfecte manifestabitur veritas.* s. t. iii. q. lxi, a. 4. — c. s. iii, d. xl, q. i, a. 4. — c. s. iv, d. i, q. i, a. 2. — *Quodl.* vii, a. 15. — Les deux dernières séries de textes, qui ne mentionnent que l'ordre hiérarchique des lois, sont plus conformes à la pensée de Denis. Cette hiérarchie et même ce symbolisme des lois ont leur fondement dans la doctrine de S. Paul, ainsi que le rappelle S. Thomas.

49. — *Sicut humanæ hierarchiæ sunt tres ordines, ita et cujuslibet cælestis.* (c. s. ii, d. ix, q. i, a. 3).

(1) L'édition de Scot (Migne) et Denis le Chartreux ne font commencer le ch. v qu'au § 4 des autres éditions, par exemple Sarrazin, Cordier (Migne) et Darboy, ce qui semble plus logique.

Scot : *Trium autem similiter habet hierarchicæ divisionis in sanctissimas teletarum sacrificationes divisa.... Unaquæque vero trium nostræ hierarchiæ prima et media et ultima ordinatur virtute et divina analogia prævisa.*

C'est bien le sens ; mais, ici, S. Thomas procède inversement. Denis, de la division tripartite des anges, tire une analogie pour celle des lois, des ministres, etc. S. Thomas, de cette division des ordres ecclésiastiques, en conclut à celle des anges. Les deux raisonnements valent, car si la hiérarchie angélique est le modèle de l'ecclésiastique, c'est cette dernière qui nous permet d'imaginer l'ordre des anges. (Cf. *C. H.*, textes 61-62).

Variante : Sacramenta sunt quædam actiones hierarchicæ : c. s. iv, d. vii, q. i, a. 1). — Ce texte se réfère non directement à l'idée exprimée dans le texte 49, mais à l'idée développée par Denis dans le passage correspondant et dans tout le § 3. La hiérarchie ecclésiastique a son action hiérarchique, comme les anges. Cf. *C. H.*, textes 29-30.

50. — § 3. — *Ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare et perficere.* (s. t. iii, q. lxiv, a. 1).

Scot : *Sanctissima hostiarum sacrificatio primam quidem habet deiformam virtutem sanctam imperfectorum purgationem ; mediam autem purgatorum illuminatricem doctrinam ; novissimam vero et priorum consummativam eruditorum in scientia pulchrarum doctrinam consummationem.* — C'est ne garder d'un texte que l'essentiel. Cette idée est la distribution du principe posé dans le texte précédent. Cf. *C. H.*, texte 32.

Variante : Dividit (Dionysius) actiones in tres : in immundos qui purgantur per diaconos, in sacrum populum qui illuminatur per sacerdotes, in monachos qui.... perficiuntur per Episcopos. Opusc. Theol. i, c. i. — c. s. iv, d. xxiv, q. ii, a. 1. — *Opusc. Theol.*, i, c. i. — *Ibid.*, c. v. — Combinaison des § 3 et 6.

51. — *Dionysius distinguit sacramenta quæ pertinent ad perfectionem, scilicet Confirmationem et Eucharistiam, ab illis quæ pertinent ad purgationem, scilicet Baptismus.* (c. s. iv, d. ii, q. i, a. 1).

Scot : *Trina virtus laudatur sanctæ teletarum ierurgiæ, sanctæ quidem* (Cf. texte suivant) : *synaxeos autem et myri teletæ consummativæ.*

Variantes : c. s. iv. d. ii, q. i, a. 3. — d. vii, q. ii, a. 2. — c. s. iv, d. xxiii, q. i, a. 1. — d. xxiv. q. ii, a. 1. — d. vii, q. iii, a. 1. — *Ibid.* — s. t. iii, q. lxv, a. 1.

52. — *Baptismus non solum habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem.* (s. t. iii, q. lxvii, a. 1).

Scot : *Virtus..... sacræ quidem theogenesiæ ex eloquiis comprobatæ purgatione et photistica illuminatione.*

Variantes : s. t. iii. q. lxv, a. 1. — c. s. iv. d. ii. q. i. a. 2. — d. iii, q. i, a. 1. — *Ibid.* a. 3. — d. iv, q. ii, a. 2. — d. v. q. ii. a. 1. — *Ibid.* — *Ibid.*, a. 3. — d. v., q. ii. a. 1. — *Ibid.* — *Ibid.*, a. 3.

53. — *Hoc modo (si considerantur sacramenta ut sunt Ecclesiæ Sacramenta, scilicet per ministros Ecclesiæ dispensanda) numerus eorum potest accipi.* (c. s. iv, d. ii, q. i, a. 2).

Denis distribue en effet les Sacrements d'après leur action hiérarchique et les ministres qui les dispensent.

54. — § 4. — *Lex divinitatis est ultima per media adducere.* (S. T. I-II, q. LXIII, a. 3).

Scot : *Lex hæc est theàrchiæ sacratissima per prima secunda ad divinissimam suam reducere lucem.* Cette loi est rapportée à peu près dans les mêmes termes au chap. IV, de la *H. C.*

Variantes : *Infima reducuntur per prima* : S. T. I, q. XC, a. 3. — Textes analogues : S. T. I, q. CVI, a. 3. — S. T. III, q. VI, a. 1.

55. — § 5. — *Pontificum ordo primus quidem est divinarum ordinationum ; sublimissimus autem et novissimus idem ; etenim in ipsum perficitur et impletur omnis nostræ hierarchiæ dispositio.* (*Opusc theol.* I, C. XVII).

Exactement le texte de Scot, sauf *deividarum* au lieu de *divinarum* et *in ipso* au lieu de *in ipsum.*

Variante : *Potestas Episcopi in nostra hierarchia est universalis. Ibid.* — C'est la traduction au clair de : *in ipsum perficitur et impletur.....*

56. — *Sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarchia — ie, episcopo.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 6).

Exactement le texte de Sarrazin, sauf *functionem* ajouté par S. Thomas. — C'est l'application à la hiérarchie ecclésiastique des théories exposées dans la *H. C.* Tous les degrés inférieurs d'une hiérarchie aboutissent au degré supérieur et sont contenus en lui, théories qui se résument dans la formule : *Tota in totis congregat*, expliquée elle-même par la théorie de la représentation éminente et virtuelle. Cf. textes 26, 99, 111, *C. H.*

57. — *Quod est superioris ordinis non debet inferiori convenire.* (C. S. IV, D. XXIV, q. II, a. 2).

Scot : *Discrete huic* (*Episcopo*), *ultra cæteros ordines, in suam operationem divina lex distribuit diviniores sacrificationes.*

Cette idée — application des théories précédemment énoncées — se formule chez S. Thomas en termes d'École.

58. — *Dionysius dicit quod patet* (*quod sacerdos participat potestatem consecrandi ab Episcopo participative*) *ex hoc quod sacerdos consecrat super altare ab Episcopo consecratum, et in vasis consecratis per Episcopum, ipse etiam consecratus ab Episcopo.*

C'est l'idée de la fin de ce paragraphe et en particulier, Scot : *Neque ipse sacerdos erit, nisi ab hierarchicis consummationibus in hoc sortitus.*

Variante : C. S. IV, D. XXIII, q. I, a. 3.

Le pouvoir d'ordre, comme tout pouvoir hiérarchique, est un et parfait dans son premier représentant, le Christ, qui est le prêtre par excellence, et l'Evêque qui le représente ; puis il se distribue en s'amoindrissant dans les ministres inférieurs. C'est là encore la descente par dégradation.

59. — § 6. — *Dionysius assignat hos tres ordines Hierarchiæ Episcopos, sacerdotes, diaconos.* (C. S. IV, D. XXIV, q. III, a. 2).

En effet, mais ce n'est pas un texte de Denis.

Variantes : *Opusc. Theol.* II, C. XXVI. — *Ad Titum*, C. I.

60. — *Dionysius attribuit perfectionem Episcopis tanquam perfectioribus.* (S. T. II-II, q. CLXXXV, a. 5).

Scot : *Est igitur sanctificus ordo, consummativæ virtutis repletus, perfecta Hierarchiæ discrete perficiens....*

Variantes : *In genere perfectionis, secundum Dionysium, episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti.* S. T. II-II,

q. CLXXXIV, a. 7. — S. T. II-II, q. CLXXXV, a. 1. — *Quodl.* III, a. 17. — *Opusc. theol.* II, C. XXV. — La seconde partie du texte est du chap. VI, § 3. — *Episcopum cujus actus est perficere* : S. T. III, q. LXVII, a. 1. — *Ibid.*, a. 2. — *Ibid.*, q. LXXI, a. 4. — C. S. IV, D. VII, q. III, a. 1. — D. XIII, q. I, a. 1. — D. XXIV. q. II, a. 1. — *Opusc. Theol.* II, C. XIX. — Q. D. *de Car.*, a. 11. — C. S. IV, D. XXIII, q. II, a. 2.

61. — § 6. — *Sacerdos dicitur illuminare populum... in quantum populo Sacramenta ministrat et ostendit quæ sunt manuductiones in divina intelligibilia.* (Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 1).

SCOT : *Sacerdotum luciducus ordo in sanctas hostiarum inspectiones, manuducit... et post eum (episcopum) sacrificans proprias sacras actiones.*

Variantes : *Sacerdotes dicuntur illuminare... non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo.* S. T. III, q. LXIV, a. 1. — C. S. IV, D. XXIV, q. III, a. 2. — *Opusc. Theol.* II, C. XXVI.

62. — *Triplex est instructio fidei : Una admonitoria qua quis ad fidem convertitur, et hæc propria est sacerdotum, quorum est prædicare et docere.* (C. S. IV, D. IV, q. II, a. 2).

C'est l'explication de la fonction illuminatrice du prêtre dont la charge principale est d'enseigner. La chose est équivalamment dans Scot, à la suite du précédent texte : *deificas ostendens per sacratissima symbola....*

63. — *Secundum rem semper fuit inter eos* (*Episcopos et sacerdotes*) *distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 6).

Cette distinction est en effet très nette et tous les textes relevés l'établissent. Elle est même trop nette pour la force démonstrative qu'en veut retirer S. Thomas, car elle serait la preuve — s'il en fallait d'autres — que ce n'était pas là une affirmation si claire au Ier siècle.

64. — *Diaconi habent officium super immundos quia ipsi habent virtutem purgativam.* (C. S. IV, D. VI, q. II, a. 2).

SCOT : *Purgativa est igitur ministrativa dispositio.... et adhuc immundos sacerdotibus inconfuse separans....*

Variantes : Purgare pertinet ad officium diaconi : S. T. III, q. LXVII, a. 1. — C. S. IV, D. V, q. II, a. 1. — D. XXIII, q. II, a. 1. — S. T. III, q. LXVII, a. 1. — C. S. IV, D. VI, q. II, a. 3 : — *Hoc (instruere catechumenos) per diaconos exercebatur..... et ideo diaconibus attribuit.* C. S. IV, D. VI. q. II, a. 2. — *Ad officium ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit, sed catechumeni qui instruuntur in catechismo et energumeni qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius dicit.* S. T. III, q. LXXI, a. 4. — Citation composite formée d'idées prises aux § 2 et 6 et au chap. VI.

S. Thomas traduit le *ministrantes* de Scot — λειτουργοί, du texte grec — par *diaconi* ; mais le texte de Denis ne permet pas de discerner si les *ministrantes* ne constituent qu'un seul ordre, ou s'ils étaient déjà différenciés, comme ils le furent dans la suite, en diacres proprement dits et sous-diacres et en quatre ordres mineurs. Ce sont là du reste plutôt des fonctions d'ordres mineurs que leur attribue ici Denis : catéchistes, exorcistes, portiers. En tout cas, Denis ne mentionne pas la fonction de « trésoriers » des Eglises, pour laquelle ils avaient été institués et qu'ils auraient dû exercer encore aux temps apostoliques.

65. — § 7. — *Pontificum ordo consummativus et perfectivus ; sacerdotum illuminativus et lucidativus ; ministrantium vero purgativus et discretivus.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 6).

Exactement de Scot, sauf *lucidatus*, au lieu de *lucidativus*.

Variantes : Ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcorum perfectivus: S. T. I, q. CVIII, a. 1. Résumé du précédent. — C. S. IV, D. V, q. I, a. 2. — *Opusc. theol.*, II, c. XXV. — *Procedit ratio eorum* (*impugnantium monachos*) (*quod monachus non debet docere*) *ex malo intellectu Dionysii. Vocat enim actiones sacras ecclesiastica Sacramenta, baptismum dicens esse purgationem et illuminationem, sed Confirmationem et Eucharistiam perfectionem, ut patet in cap.* IV (en réalité V) ; *et hæc dispensare non licet nisi prædictis ordinibus, sed docere in scholis non est de istis sacris actionibus de quibus Dionysius loquitur.* Cette citation est un agglomérat de textes différents et épars dans les § 5, 6, 7. Cf. textes 48, 49, 50, 58 et 59. — *Dionysius distinguit utramque hierarchiam in tria, scilicet in sacras actiones et in communicantes eas et in eos qui tantum eas recipiunt. Actiones autem sacras dividit in tria, in eodem capit., scilicet in purgantes quod est diaconorum, in illuminantes quod est sacerdotum, in perficientes quod est episcoporum. Recipientes autem divinas actiones dividit in tria, scilicet in immundos qui purgantur per diaconos, in sacrum populum qui illuminatur per sacerdotes, in monachos qui sunt altioris ordinis qui perficiuntur per episcopos. Opusc. Theol.*, I, c. I. — Autre exemple de ces citations que l'on ne sait où ranger, car elles résument tout un chapitre. Cf. textes 46, 48, 49, 54, 58, 59. C'est le triomphe de la division tripartite. — *Ordo diaconorum est ad purgandum institutus ; sacerdotum ad illuminandum ; Episcoporum ad perficiendum, quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, sacerdotum officium....* Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 3. — C'est à la fois le résumé des trois fonctions qui ouvre le § 7 et la reprise des explications de ces fonctions exposées dans le § 6.

Le parallélisme des deux hiérarchies se poursuit rigoureux. C'est maintenant l'illumination avec ses trois actions essentielles : purification, illumination et perfection, non plus, il est vrai, accomplies par chaque supérieur sur son inférieur, comme chez les Anges — dans la descente des êtres tout se dégrade, et se multiplie, et se diversifie, — mais par les trois catégories de personnes qui correspondent aux trois hiérarchies angéliques.

66. — *Dionysius dicit quod, quamvis ordo Pontificum sit perfectivus et ordo sacerdotum illuminativus et ministrantium ordo purgativus, tamen hierarchicus ordo, scilicet pontificum, non tantum habet perficere, sed illuminare et purgare, et sacerdotum non solum illuminare sed et purgare. Et subjungit causam dicens : « Ipsæ quidem minores virtutes in ea quæ in meliora sunt transmovere non possunt, eo quod injustum eis sit ad hujusmodi conari majestatem. Ipsæ autem diviniores virtutes cum propriis habent et subjectas operationes », ut patet per expositionem Maximi.* (*Opusc. theol.*, I, c. XVII). — C'est le texte de Scot, sauf *aliæ*, au lieu de *ipsæ*, et à la fin *operationes* est la réduction de : *suæ perfectionis sacra scientia cognoscunt* (qui est remplacé par *habent*). Maxime, appelé comme *confirmator*, commente ainsi ce passage de Denis : ....*Episcopum ea etiam quæ inferiorum sunt facere primosque mu-*

nia secundorum et eorum qui hos sequuntur, exequi, sed non contra, secundos illa quæ sunt primorum.....

Nous avons déjà, dans la *H. C.*, rencontré cette loi de l'action hiérarchique, qui est une application de la théorie de la représentation éminente et virtuelle. Le supérieur contient dans son être propre tout l'être et toutes les capacités de l'inférieur ; il peut donc faire tout ce que fait ce dernier, mais non pas réciproquement, encore que l'inférieur représente à sa manière le supérieur et ait une aptitude radicale à faire les opérations du supérieur dont il se rapproche le plus. Cf. textes *C. H.* 26, 29, 30, 99, 111.

67. — IIIª P. — *In assumptione hujusmodi status (religiosi et Episcopi) solemnis benedictio adhibetur.* (*Quodl.*, III, a. 17). — C'est en effet ce qu'expose la IIᵉ partie.

68. — IIIª P. § 5. — *Alii quidem aliter dixerunt, non religiose tractantes, sicut arbitror ; meam autem et ipse sententiam dicam. Videntur mihi sacra eloquia sortem nominare thearchicum — ie, divinum — quoddam donum demonstrans illi hierarchico choro — ie, apostolico — divina electione susceptum. Per quod datur intelligi ad sortem pertinere cum ex dono Dei per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus quid divina dispositio habeat vel in rebus dividendis..... vel in rebus agendis... vel in futuris prænoscendis.* (*Opusc. var.* XXI, c. IV).

C'est le texte de Sarrazin, avec de légères variantes : *alia* pour *aliter ; intentionem* pour *sententiam ; enim* ajouté après *videntur ;* *a* devant *divina electione.*

Variante : Matthias electus de sorte, de quo Dionysius dicit. c. V : *De divina sorte Matthiæ data alii alia dixerunt, nec recte, ut existimo. Meum et ipse sensum dicam. Videtur enim mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum declarans Matthiam quasi divina electione ostensum.* C. S. IV, D. XXIV, *Exp. Text.* — Ce texte est, cette fois, relevé d'après Scot, avec quelques retouches : S. Thomas rétablit *Matthiæ*, où Scot n'a que *huic* ; il y a *æstimo*, au lieu de *existimo : vero*, ajouté après *meum ; eloquia*, au lieu de *Scriptura*, et les cinq derniers mots résument une circonlocution de Scot : *declarans illi hierarchico choro ad divinam electionem ostensum.* Autant de modifications qui ne sont pas dues à une autre traduction, mais visiblement résultent de l'intention de S. Thomas de rendre le texte plus clair et plus précis. — Nous pouvons confirmer ici une remarque déjà faite, que tout d'abord — dans son *Commentaire des Sentences* en particulier — S. Thomas ou ne connaissait pas, ou n'utilisait guère la traduction de Sarrazin ; mais plus tard, quand il la connaît, il s'en sert de préférence à celle de Scot.

69. — § 7. — *Summus sacerdos — ie, Episcopus — in sua ordinatione, habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam hoc aliis tradet.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 5).

Ce texte est découpé dans un paragraphe d'une quinzaine de lignes de Scot. S. Thomas commence par expliquer en précisant et la qualité du personnage — *ie, Episcopus* — et les circonstances de l'action exposée — *in sua ordinatione* — ce qui n'existe pas dans le texte ; puis il cite textuellement, jusqu'à *superpositionem* ;

puis va chercher, dix lignes plus loin, les raisons symboliques de la cérémonie, et alors il adapte le texte qui est dans Scot : *Tanquam deiformi summo sacerdote totius hierarchicæ virtutis integre participante* ; il passe encore des développements de Denis, et arrive à la seconde raison : *Non illuminato tantum* (ce qui semble une faute, car le sens appelle : *illuminativo*) *sed et aliis proportionibus hierarchicis tradente*. On peut dire qu'il a autant de manières de citer qu'il relève de textes, et ils sont nombreux.

Chapitre VI

70. — Iª P. § 1. — *Dionysius ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos.* (s. t. ii-ii, q. clxxxvi, a. 5). — Constatation de fait. La classe des initiés comprend trois catégories d'après Denis : les pénitents, les fidèles et les moines.

71. — *Catechumeni qui instruuntur in catechismo, et energumeni qui purgantur in exorcismo computantur inter immundos.* (s. t. iii, q. lxxi, a. 4). — Autre constatation de fait, mais qui relèverait plus exactement du chapitre précédent. Les trois classes d'impurs sont, en outre des infidèles, les catéchumènes, les énergumènes et les pénitents, qui appartiennent ainsi et aux impurs et aux initiés.

72. — § 1 et 2. — *Oportet purgandos puros effici et ab omni liberari dissimilitudinis effusione.... Oportet illuminandos impleri divino lumine et ad contemplandam placidissimam virtutem castissimis oculis mentis reducendos...... Oportet instaurandos participes fieri sacramentorum perfectivæ scientiæ.* (*Opusc. Theol.* iv, *Serm. Fest.* lxvii). — Ni l'œuvre où la citation est faite n'est bien authentique, ni la citation elle-même n'est sûrement de Denis ; au moins semble-t-elle un amalgame d'expressions de la *H. C.*, entr'autres le « *ab omni liberari dissimilitudinis effusione* » ; le reste comprend des idées puisées au chapitre précédent et aux § 1 et 2 de ce chapitre-ci.

73. — § 2. — *Dionysius dicit quod purgativos ordines oportet ex abundantia purgationis aliis tradere de propria castitate.* (*Opusc. Theol.*, ii, c. xix).

Ce n'est pas du tout le texte de Scot ; ce n'est même le sens qu'assez indirectement. Denis expose que le peuple saint, pur de souillure et de péché et fixé dans la vertu, sous la discipline des prêtres, doit jouir des lumières divines, etc.

74. — § 3. — *Dionysius distinguit monachos contra diaconos, presbyteros et episcopos. Patet etiam quod loquitur de monachis qui clerici non erant tempore primitivæ Ecclesiæ.* (*Opusc. Theol.*, i, c. v. — C'est encore une constatation de fait qui résulte du § 3 de ce chapitre et du chapitre précédent.

75. — *Cum monasticus ordo inter ordines inferiores computetur.* (*Opusc. Theol.* i, c. x).

Scot : *Perficiendorum omnium altior ordo monachorum.*

Il ne s'agit nullement ici des degrés du sacrement de l'ordre, mais des classes ou catégories de la société chrétienne. L'ordre monastique vient en tête du peuple chrétien, mais de ceux qui se perfectionnent et non pas de ceux qui distribuent la perfection : doctrine et sacrements.

Variantes : *Iste est ordo ecclesiasticæ hierarchiæ quod monachi*

et regulares sunt in ordine perficiendorum. Opusc. Theol., I, c. XIII. — *Opusc. Theol.*, II, c. XIX.

76. — *Monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur et divinis eorum illuminationibus edocetur.* (S. T. II-II, q. CLXXXVI, a. 5).

Scot : La fin seule diffère légèrement : ..... *mancipata et divinis eorum illuminationibus et hierarchicis traditionibus edocta.*

Variante : Episcopi se habent ut perfectores, religiosi ut perfecti. S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 7. — C'est la même idée en style de l'Ecole.

77. — *Dionysius tribuit perfectionem religiosis quos vocat monachos vel therapeutas — ie. Deo famulantes tanquam perfectos.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 5).

Texte composite, qui reprend l'idée du texte 75 et reproduit le nom de thérapeute d'après le texte 78.

78. — *Alii quidem therapeutas — ie, famulos Dei — ex puro servitio et famulatu ; alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus — ie, contemplationibus — ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 5).

Exactement de Sarrazin, sauf *ut*, au lieu de *tanquam*. Scot ne diffère aussi qu'assez peu. Ce texte est la suite et l'explication du précédent.

Variantes : Même texte : *Opusc. Theol.* II, c. XIX ; S. T. II-II, q. CLXXXVIII, a. 2. — Plus loin, c. XXVI, il y a une autre citation qui comprend les textes 77 et 78, et faite également d'après Sarrazin, avec une légère variante : *unientes* (accordé à *monachos*) au lieu de *uniente* (accordé à *vita*). — Il y a aussi de multiples citations qui reprennent sous des formes diverses la première partie du texte 78 : *Status religiosus.... ex Dei servitio et famulatu nominatur* : S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 7. — q. CLXXXVII, a. 3. — *Quodl.*, III, a. 17. — Une autre rapproche la première partie du texte et la fin : *Dionysius dicit eos qui nominantur famuli Dei, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem.* S. T. II-II, q. CLXXXVI, a. 1.

Tout ce qui concerne l'ordre monastique dans Denis, qui en parle avec une bienveillance d'autant plus naturelle qu'il était vraisemblablement moine lui-même, est précieux à S. Thomas. Il en use non seulement pour exposer les conditions de la vie religieuse qui constitue une part importante de la vie de l'Eglise, mais aussi pour défendre les moines dont il fut le champion dans la lutte très vive soulevée contre eux au XIII[e] siècle. Aussi presque tous les textes relevés appartiennent-ils soit à la II-II P. de la *Somme Théologique*, et à l'opuscule *De Perfectione Vitæ Spiritualis*, où il expose les principes de la vie religieuse, soit au *Contra Impugnantes*, où il réfute les arguments de Guillaume de S. Amour contre les moines.

79. — *Horum (monachorum) oblatio fit cum quadam solemnitate, unde subdit Dionysius : Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quædam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.* (S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 5).

C'est le texte de Sarrazin à deux mots près : *ut.... ex.*

Variantes : Même texte, également de Sarrazin : *Opusc. Theol.*, II, c. XVIII. — et diverses autres citations qui ne relèvent que l'idée : *In eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur..... propter*

perfectionem assumptam : *Quodl.*, III, a. 17. — *Ibid.* — S. T. II-II, q. LXXXVIII. — *Opusc. Theol.* II, C. XXII. — *Dionysius inter sacramenta nominat monasticam consummationem, sive consecrationem* : C. S. IV, D. II, q. I, a. 2. — Ceci représente une objection à laquelle S. Thomas répond. —*Ibid.* a. 9 : *Sanctificationes (monachorum et monialium) sunt actiones hierarchicæ et propter hoc Dionysius de eis determinat, non tamen habent rationem sacramenti.* Denis en effet ne parle pas expressément de sacrement, mais des cérémonies — ou actions hiérarchiques — dont quelques-unes sont des sacrements et les autres s'y rapportent.

80. — IIIª P. § 1. — *Dionysius dicit monachorum ordinem non esse adductivum aliorum, sed in seipso stantem in singulari et sancta statione.* (*Opusc. Theol.*, II, C. XIX). Très exactement de Sarrazin. — Ce texte — et l'idée — se poursuit dans la citation suivante : *Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines et ad eorum imitationem ad divina ascendere.* S. T. II-II, q. CLXXXIV, a. 8. — La citation n'est ici ni de Scot, ni de Sarrazin et semble du reste plutôt une adaptation de S. Thomas que le relevé d'une autre traduction.

Variante : Monasticus ordo non debet esse aliis prœlatus — vel secundum aliam translationem — non est aliorum adductivus. — *Opusc. theol.*, I, C. X. — Alors que dans le *De Perfectione vitæ spiritualis* (*Opusc. theol.*, II), S. Thomas cite Sarrazin, dans le *Contra Impugnantes* (*Opusc. theol.*, I), c'est Scot qui est consulté, au moins le premier. Le sens de Sarrazin est en effet un peu différent de celui de Scot.

81. — § 5. — *In rebus ordinatis, ita est quod semper inferior participat aliquid de perfectione superioris.* (C. S. IV, D. XIII, q. I, a. 1).

SCOT : .... *divinissima donatione proportionaliter eis secundum unamquamque sacræ omnes ordinationes participant, ad propriam earum positionis anagogem et consummationem.*

C'est le principe fondamental de la hiérarchie, énoncé chez Denis un peu partout — C. V, § 4 et surtout dans le *De C. H.* — et emprunté à Proclus, que chaque degré d'être se relie au précédent par la participation des propriétés supérieures qui l'en rapprochent, et au suivant qui, par la communication de sa perfection inférieure, le continue. Ainsi l'homme a, de l'Ange, quelque chose de la faculté d'intuition, et le règne animal partage avec lui la capacité de sentir.

82. — *In ecclesiastica hierarchia non omnes sunt agentes, ut puta purgantes, perficientes et illuminantes, sicut omnes sunt recipientes, puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit Dionysius.* (C. S. IV, D. IV, q. I, a. 4. — Résumé de la seconde partie du § 5. La hiérarchie ecclésiastique comprend les sanctificateurs et les sanctifiés, ce qu'on appelle maintenant l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. Chaque partie comprend trois ordres : la première, les ministres ou diacres qui purifient, les prêtres qui illuminent ou instruisent, les évêques qui parfont ou sanctifient ; la seconde : en plus des catéchumènes qui se préparent mais ne sont pas incorporés, les purifiés (énergumènes et pénitents), les illuminés (le peuple fidèle), les perfectionnés (les moines). Il est à remarquer que les divisions de Denis chevauchent quelquefois les unes sur les autres.

83. — § 6. — *Angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur.* (S. T. III, q. XXVII, a. 3).

SCOT : *Quia quidem immaculati perfectissime sunt.* — Nous avons vu dans le *De C. H.*, que la purification des anges devait s'entendre non de la faute, mais de la nescience.

84. — *In cælesti hierarchica purgatio est in subjectis essentiis tanquam ignotarum illuminatio, in perfectiorem scientiam inducens.* (S. T. I, q. CVI, a. 2).

Texte de Scot, avec comme variantes *a Deo* après *essentiis* , *quantum* au lieu de *tanquam*, et certains manuscrits de Scot ont aussi *tanquam*, qui semble s'imposer ; enfin le texte de Scot se complète par : *thearchicarum cognitionum*, que S. Thomas a supprimé.

Variante qui ne garde que l'idée très large : *In angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit.* Q. D. *de Malo*, q. VIII. a. 1. Idée maintes fois exprimée dans le *De C. H.*

CHAPITRE VII

85. — I^a P. § 1 et 2. — *Causa Resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato.* (S. T. III, q. LVI. a. 1).

SCOT : C'est l'idée énoncée dans ces deux premiers paragraphes qu'il faudrait relever en partie, sans même y trouver les termes exacts, encore que la pensée soit fidèle.

Variante : Même texte : *Opusc. Var.*, LIII, a. 22.

86. — III^a P. § 3. — *Non baptizati non sunt admittendi etiam ad inspectionem hujus sacramenti (Eucharistiæ).* S. T. III. q. LXXX, a. 4.

SCOT : *Soli vero sacris expelluntur choris catechumeni.*

Même idée, chapitre III, *E. H.*

87. — § 6. — *Si hic orationes justorum et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in his qui digni sunt sacris operationibus operantur tantummodo ?* (C. S. IV, D. XLV, q. II, a. 2).

Exactement le texte de Scot, sauf que le *si hic* remplace *quia vero*. Denis expose que, pour que les prières des justes soient utiles aux vivants et aux morts, il faut de la part de ceux-ci certaines dispositions.

88. — *Sacerdos sicut minister absolvit..... vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, ut dicit Dionysius.* (S. T. III, q. LXXXIV, a. 3).

SCOT : *Divinus summus sacerdos explanator est, ut aiunt eloquia, divinarum justificationum.*

S. Thomas sollicite légèrement Denis dans le sens de la controverse très vive au temps de S. Thomas et encore plusieurs siècles après : le prêtre, dans le sacrement de Pénitence, absout-il d'autorité, au nom du Christ, ou s'il ne fait qu'implorer de Dieu le pardon du coupable ? Les Grecs étaient pour cette dernière opinion, les Latins pour la première. On comprend donc l'intérêt de la citation de Denis, auteur apostolique et grec. Le malheur est que les expressions de Denis à ce sujet dans ce § 7 peuvent se prêter aux deux interprétations et que, au surplus, il ne s'agit, en l'espèce,

que des suffrages pour les morts, pour lesquels tout le monde admet que le prêtre n'agit que par intercession.

89. — § 7. — *Divinus sacerdos pro mortuis orans, orat pro illis qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas.* (C. S. IV, D. XLV, q. II, a. 2).

Scot : *Petit (summus sacerdos) continuo fieri et donari sancte viventibus sacras retributiones.* C'est le sens, non le mot à mot. L'idée est l'application du texte 87. Les suffrages ne sont utiles qu'aux défunts à qui il reste des fautes vénielles à expier.

90. — *Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine.* (C. S. IV, D. XLV, q. II, a. 2).

Scot : *Propter quod immundis non orat hæc dormientibus, quoniam non solum ypophetico in hoc averteretur ordine.* Comme de coutume, S. Thomas découpe et clarifie. Il ajoute : *Et commentator ibidem dicit quod : « Peccatoribus non orat remissionem quia non audiretur pro illis. »*

Maxime : *Dubitat de prece facta ab Episcopo in iis qui in peccatis mortui sunt. — Et alibi : Nota quod hæc peccatoribus non imprecatur.*

91. — *Sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis quando divinitas eos moverit.* (C. S. IV, D. XVII, q. I, a. 3).

Scot : *Sic et discretivas habent summi sacerdotes virtutes, manifestatores divinarum justificationum, non ut...... sed ut ipsis hypophetice submovente perfectionis principe spiritu.....*

Denis expose que les pontifes, comme interprètes des jugements divins, ont le droit de prononcer des exclusions. Mais il semble encore que S. Thomas ait cherché à accentuer sa pensée plus que de justice ; au moins supprime-t-il la restriction posée par Denis : non pas que la sagesse infinie obéisse avec dépendance à leurs transports déraisonnables.

92. — § 10. — *Consummativas invocationes — ie, verba quibus conficiuntur sacramenta — non est justum Scripturam interpretantibus, neque mysticum earum aut in ipsis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere, sed nostra sacra traditio, sine pompa, — ie, occulte, — eas docet.* (S. T. III. q. LXXII, a. 4).

Les textes de Scot ne concordent pas entre eux sur ce point Il y a du reste plus d'une divergence entre le texte de Migne et celui de Denis le Chartreux. S. Thomas cite exactement — sauf une coupure vers la fin, après *traditio* — le texte de Denis le Chartreux. Celui-ci, relativement proche de l'époque de S. Thomas, a pu connaître les manuscrits existants à cette époque. Le texte de Migne est peu clair et ne semble pas loin du contre-sens, à moins qu'il ne faille lire *in pomposis* (*doctrinis*) en un seul mot. Un barbarisme n'est pas fait pour arrêter Scot ; mais plus tard, le copiste, plus scrupuleux sur le choix des mots, aura scindé celui-ci, en sacrifiant le sens. S. Thomas et Denis le Chartreux, plus respectueux du sens, ou en possession d'un manuscrit plus correct, ont relevé : *sine pompa*, que S. Thomas croit encore nécessaire d'expliquer : *ie, occulte.*

Variantes : Exactement même texte que précédemment, sauf le dernier mot, qui est *edocens*, comme dans Denis le Chartreux : C. S. IV, D. VII, q. I, a. 3. — Autre texte, également cité tout au long, mais, cette fois, relevé d'après Sarrazin : *Perfectivas invocationes non est fas in Scripturis exponere neque mysticum ipsarum, ante factas in ipsis ex Deo virtutes, ex occulto in communi adducere.*

I, *Ad Cor.*, C. XI. Les quelques variantes (*superexponere* pour *exponere*, *aut* pour *ante*, *ad communè* pour *in communi*) doivent provenir ou de la différence des manuscrits, ou de retouches de S. Thomas. On peut constater une fois de plus que le texte de Scot, presque exclusivement cité dans le *Commentaire des Sentences* est ensuite délaissé pour celui de Sarrazin. — Les autres citations ne sont que des résumés : S. T. III, q. LXXVI, a. 3. — *In Matth.*, C. XXVI. — Dans C. S. IV, D. VII, q. I, a. 1. S. Thomas y joint la raison : *Propter irrisiones gentilium.* C'est la célèbre loi du secret, plusieurs fois mentionnée. — Enfin, une autre citation insiste surtout sur la valeur du terme *consummativas*, auquel S. Thomas fait signifier l'efficacité des sacrements, sans que cependant il le sollicite d'établir la causalité physique de la grâce sacramentelle : *In ipsis consummativis invocationibus — ie, formis sacramentorum — esse virtutes operativas ex Deo.* C. S. IV. D. VIII, q. II, a. 3.

93. — § 11. — *Multæ sacramentorum rationes latent supernas essentias.* (Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 4). — Texte de Sarrazin, sauf *supremas* au lieu de *supernas*.

Idée précédemment émise — dans le *De C. H.* — que même les plus parfaits des anges n'ont pas connu toutes les raisons profondes des mystères et des sacrements, au moins de connaissance naturelle.

94. — 1° *Secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore et immundæ vitæ expertes ; hæc divinis nostris ducibus — ie, apostolis — ad mentem venit et visum est suscipere infantes.* (*Quodl.*, IV, a. 23).

2° — *Divinis nostris ducibus — ie, apostolis — ad mentem venit et visum est suscipere infantes secundum modum istum sanctum quod naturales pueri parentes traderent puerum cuidam docto in divinis pœdagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre et salvationis sanctæ susceptore.* S. T. III, q. LXVII, a. 8. Les deux textes chevauchent l'un sur l'autre et se complètent mutuellement.

Le premier semble de Scot, quoique assez différent. — Le second est exactement de Sarrazin, sauf *adducti* ajouté après *naturales*, *patres* substitué à *parentes*, et *mysterium bono* à *in divinis*.

Variantes : Un troisième texte qui, sauf les trois premiers mots, répète le premier, et cette fois relevé d'après Sarrazin, présente cependant une divergence assez sérieuse. Il a : *Sursum acti infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem, ab omni semoti errore et immundæ vitæ expertes. Hoc divinis nostris ducibus in* (Sarrazin a *ad*) *mentem venit et visum est suscipere infantes. Opusc. theol.*. III, C. III. — Au lieu de : *immundæ vitæ expertes*, Sarrazin porte : *mundæ vitæ expertes.* L'erreur vient sans doute de ce que Sarrazin aura lu : *experti* — qui ont éprouvé, qui ont eu une vie, — et adapté le sens en supprimant le *in* négatif de *immundæ*. Le sens au reste est le même dans les deux versions. Tous les autres textes : Migne, Scot, Cordier, Lanssel ont *immunda*. S. Thomas ajoute : *Et quamvis ibi loquatur Dionysius de susceptione infantium ad christianam religionem in baptismo assumendam, tamen ratio inducta ibi etiam proposita* (*quod etiam pueri sunt inducendi ad viam consiliorum arripiendam*) *competit, quia utrobique pueros expedit nutriri in his quæ post modum sunt observaturi.* Il

s'agissait d'établir contre les adversaires des religieux que ceux-ci pouvaient façonner dès le jeune âge les enfants que l'on destinait à la profession religieuse. — Autres variantes qui ne relèvent que l'idée : *Ubi imminet periculum, oportebat esse aliquem doctum in divinis qui baptizatum de sacro susciperet.* S. T. III, q. LVII, a. 8. Denis ne mentionne pas l'hypothèse du danger de mort chez le baptisé. — *Item*, Q. D. *de Malo*, q. IV, a. 5. — *Quodl.*, III, q. V, a. 11. — C. S. IV, D. VI, q. I, a. 2.

La plupart de ces textes tendent à confirmer, dans S. Thomas, la thèse de la nécessité de baptiser les enfants, même avant qu'ils soient instruits de la religion et qu'ils y consentent par un acte volontaire. L'autorité de Denis, si elle était des temps apostoliques, serait en effet précieuse. Au surplus, la pratique primitive de ne baptiser que les adultes et celle un peu plus récente de baptiser les enfants ont leurs raisons et leur explication dans le changement de l'état social.

Mentions générales. — 95. — *Dionysius, in E. H., ubi de Sacramentis tractat, matrimonium et pœnitentiam omittit.* — *Dionysius, de E. H., Sacramenta nominat monasticam consummationem, sive consecrationem.* Ce sont là deux objections auxquelles S. Thomas répond : *Dionysius non intendit determinare de Sacramentis, sed de actionibus hierarchicis quæ consistunt in consecratione.* — C. S. IV, D. II, q. I, a. 2. — De même plus loin : D. XIV, q. I. a. I. — *Dionysius de E. H. non determinat de Pœnitentia inter alias hierarchicas actiones.* A quoi S. Thomas répond : *Sol.* I, *ad* 4 : *Intentio Dionysii non fuit in E. H. tradere notitiam Sacramentorum, unde quædam determinat quæ non sunt Sacramenta, sicut consummationes monasticas... Et quia in pœnitentia et matrimonio non est aliquis determinatus ritus, eo quod non habeant materiam... ideo de his duobus non determinavit.*

En effet, et peut-être pour cause, Denis ne parle du pouvoir pénitentiel des évêques que pour ce qui est d'exclure les indignes, en particulier les morts, de la sépulture ecclésiastique. C. VII, § 7. Il parle souvent aussi des pénitents, mais il ne s'agit avec évidence que des pénitents publics, et nulle part il n'est question de la confession proprement dite.

Les « Noms Divins »

Chapitre Premier

1. — § 1. — *Non est audendum dicere aliquid de Deo præterea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* (S. T. I, q. XXXII, a. 2 et C. S. IV, D. VIII, q. II, a. 1).

SCOT : *Universaliter non est audendum dicere, neque intelligere quid de superessentiali et occulta divinitate præter divinitus ex sacris eloquiis expressa.* — S. Thomas a découpé, simplifié, clarifié.

Variantes : Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate præter ea quæ nobis divinitus ex sacris eloquiis sunt expressa. S. T. I, q. XXXVI, a. 2. Scot est ici serré de plus près. — Plus loin, il est cité intégralement, y compris *universaliter*, avec seulement *cogitare* au lieu de *intelligere* : Q. D. *de Pot.* q. X. a. 4. — Parfois S. Thomas s'en écarte davantage ; *non est*

affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate sacræ Scripturæ non est expressum. S. T. I, q. XXXIX, a. 2. — *De Trin Boet.*, q. VI, a. 1. — Ailleurs, il n'en garde que l'idée *in forma brevi : Deum nec dicere nec intelligere possumus.* C. S. I, D. III, q. I. a. 1. Ici le *nec dicere nec intelligere* de Scot est reproduit. — *De prima veritate — ie, de Deo non potest hic esse scientia.* Q. D. *de Ver.*, q. XIV, a. 9.

Sans doute, expressément, Denis et S. Thomas énoncent que dans l'ordre surnaturel, pour connaître Dieu, il faut nécessairement avoir recours aux Ecritures, où il se manifeste. Mais on peut, avec quelque réserve, l'entendre aussi de toutes manières, car Dieu, pour Denis et même parfois pour S. Thomas, reste l'inconnaissable, dont, tout au moins ici-bas, nous ne pouvons avoir de véritable science. L'expression est, il me semble, d'Aristote, et S. Thomas sans doute a pris plaisir à rapprocher les deux inspirateurs de sa pensée, qui d'ordinaire ne se rencontrent guère.

2. — *Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci.* (S. T. I, q. XII, a. 2).

Scot : *Sicut incomprehensibilia et incontemplabilia sunt sensibilibus invisibilia.* — De même Sarrazin.

Variantes : Q. D. *de Spir. Cr.*, q. I, a. 2. — *In Cant.*, C. I.

Ce texte peut être entendu en plusieurs sens. Il peut signifier — et c'est le sens direct — que le monde visible ne peut nous manifester l'invisible, ce qu'il ne faut entendre absolument ni chez Denis, ni chez S. Thomas. Il peut signifier que nous sommes incapables de connaître, au moins pendant cette vie, le monde supra-sensible : Théorie très vivement discutée dans la philosophie arabe et par S. Thomas lui-même, et qui se rattache à la conception de l'intellect agent (1). Enfin un troisième sens que Denis n'avait peut-être pas prévu, mais qui a fortement agité les théologiens du Moyen-Age et dont S. Thomas traite (S. T. I, q. XII, a. 2.), c'est de savoir si, dans la vision divine, l'essence de Dieu peut être vue par le moyen d'espèces intelligibles créées. Et encore, si, après la vision, l'intelligence humaine se formule sa connaissance de Dieu dans un concept ou verbe. Sur le premier point, il n'y a pas de doute. Pour S. Thomas et la doctrine chrétienne, il n'y a d'intermédiaire d'aucune sorte, entre l'intelligence et l'essence divine. Mais notre capacité de vision est renforcée de tout le nécessaire par la lumière de gloire. Quant au second point, à peine indiqué chez S. Thomas, il est généralement admis que l'intelligence ne se formule pas de verbe dans la vision divine.

3. — *Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus.... Quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.* (S. T., q. LVI, a. 3).

Texte composite et résumé : Scot : *Supersubstantialis substantia...... sicut ab omnibus supersubstantialiter segregata. Superat essentias superessentialis magnitudo......* La même idée est plus explicite, § 5.

Variante : *Divina excedunt omnem intellectum. De Trin. Boet.*, q. VI, a. 1.

Dans cette fin de paragraphe, Denis met en valeur deux idées

(1) *Retour à Dieu*, chap. III et V.

importantes : la transcendance divine, que S. Thomas ne souligne pas ici, qu'il pose sans doute très nette, mais à laquelle il s'arrête moins, parce que sa conception de Dieu prêtait moins à l'équivoque que celle de Denis. Celui-ci, par contre, a mis la créature si proche de Dieu, jusque dans les vestibules de la Trinité, qu'il lui faut plus énergiquement qu'à tout autre, pour éviter la confusion panthéiste, affirmer Dieu transcendant à son œuvre. La seconde idée, conséquence de la première, est l'impossibilité de connaître Dieu, et Denis l'énonce avec une insistance inquiétante : *ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjungimur*, dit-il encore en tête de ce chapitre. S. Thomas sans doute aussi l'admet et le dit, mais avec un amendement : *Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse verba ejus ostendunt*. S. T. I, q. LVI, a. 3, *ad*. 1.

4. — § 3. — *In Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia substantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse*. (S. T. I, q. LVII, a. 1).

SCOT : *Simplicium simplicitas et unitorum unitas, principii omnis superessentialiter superprincipale principium*.

Nous avons déjà trouvé — Texte 8 du *de C. H.* — l'affirmation de l'existence dans la pensée divine des idées des choses. C'est le postulat de la création. L'univers créé existe en Dieu idéalement et réellement, identique à la fois à l'essence divine et distinct, un et multiple. Et c'est aussi le principe de la solution du problème de l'un et du multiple. Dieu pense les mondes — possible et réel — éternellement. C'est seulement sous la poussée de l'amour — *propter amorem Deus passus est extasim — que Dieu a réalisé* l'univers existant, hors de soi et dans le temps.

5. — § 4. — *Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem*. (S. T. I, q. XIII, a. 2).

Le texte est de Sarrazin, sauf les deux premiers mots qui chez lui sont : *omnem sanctum*.

Variantes : Texte absolument conforme à Sarrazin, avec seulement deux explications incorporées : *ie, divinam laudem*, après *hymnum*, et *divinitatis*, après *thearchiæ*. S. T. II-II, q. XCI, a. 1. — De même, sans explications et avec seulement de différent *sanctorum*, au lieu de *sanctum* : C. S. I, D. II, q. I, a. 3.

C'est le principe de toute la nomination divine chez Denis et S. Thomas que de déterminer les appellations de Dieu d'après ses attributions et ses œuvres. Seul peut-être le nom d'Etre échappe à cette loi, encore que cette idée nous soit fournie par la réalité des choses. C'est ce que S. Thomas énonce dans une autre série de textes attribués à Denis, mais qui ne retiennent que l'idée fondamentale exposée plus haut : *Deum cognoscimus sicut causam per effectus vel per modum eminentiæ aut negationis*. S. T. II-II, q. XXVII, a. 4. — I, q. V, a. 2. — q. XIII, a. 6. — C. S. I, D. VIII, q. I, a. 3. — Peut-être pourrait-on objecter que S. Thomas lui-même admet une autre voie d'arriver à Dieu, qui est la voie mystique. Mais si l'âme, dans la contemplation et l'extase, sent et en quelque sorte voit Dieu, elle ne le nomme pas ; tout au plus, comme l'Epouse du Cantique, parle-t-elle de celui qu'aime son âme.

6. — *Quia divinitas omnia simpliciter et circuminfinite in se-ipsa existentia præaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur.* (Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5).

Scot : .... *Thearchiam videmus divinitus laudatam ut monadem quidem et unum propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis, ex qua ut unifica virtute unimur....*

S. Thomas et Denis reprennent l'idée de l'existence en Dieu des choses du texte 4, et de leur unité et multiplicité coexistantes dans la pensée divine et en tirent les noms d'Un et de Trine.

7. — *Intra naturæ nostræ terminos. venit (Christus) qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit.* (C. S. I, D. II, q. I, a. 3).

Sarr. : *Intra naturam nostram factus est qui omnem secundum omnem naturam ordinem supersubstantialiter excedit.* — Généralement S. Thomas résume pour plus de clarté ; ici, il développe. Les procédés changent, le but reste le même.

Variante : Q. D. *de Verb. Inc.*, a. 2. Exactement le texte de Sarrazin. — C'est, ce semble, à ce texte de Denis qu'il faut rapporter une citation de Bède : *Cat. Aur. in Matth.*, C. VI : *Nam Dionysius, egregius inter ecclesiasticos scriptores, in opusculo* de D. N., *hoc modo loquitur* : « *Ignoramus qualiter non infusis pedibus corporale pondus habentibus et materiale onus, deambulat in humidam et instabilem substantiam.* » Les termes n'ont rien de commun avec le texte de Denis, où il est dit seulement en parlant du Christ : miraculeuse alliance où deux substances se rencontrèrent dans le seul Jésus, où l'éternel fut soumis aux conditions du temps.

8. — *Tunc enim quando incorruptibiles et immortales erimus, visibili quidem ipsius Dei apparitione in castissimis contemplationibus adimplemur ; intelligibilis autem luminis dationem participabimus in impassibili et immateriali mente secundum imitationem supercælestium mentium, propter quod dicitur quod erimus angelis æquales.* (*Cat. Aur. in Matth.*, C. XXII).

Le texte est de Sarrazin, avec de très légères modifications ; les verbes sont remplacés par des participes : *adimpleti....*, *participantes ; intelligibili* est à l'ablatif et s'accorde avec *datione ipsius* devenu complément indirect de *participantes ; imitatione* est mis pour *secundum imitationem ;* et à la fin, le « *propter quod dicitur* » s'est substitué à : *nam ut veritas eloquiorum dicit.* De plus, il y a trois coupures dans le texte : après *erimus....*, après *adimplemur....*, après *mente.* C'est le procédé ordinaire de S. Thomas.

Variante qui résume le texte précédent et y ajoute : *Quando beatissimum consequemur finem, Dei apparitione adimpleti erimus per quamdam superintellectualem cognitionem ad Deum. Opusc. var.* I, C. IX.

Denis célèbre en termes lyriques et imprécis le bonheur des élus. S. Thomas passe au crible cet enthousiasme et cherche à déterminer les conditions de la vision : elle se fera sans espèce intelligible intermédiaire : elle sera une union de l'âme avec Dieu et une union par l'intelligence percevant Dieu intuitivement.

9. — *Dionysius dicit quod homines angelorum gloriam sortiuntur.* (C. S. II, D. IX, q. I, a. 8).

Scot : *In diviniori imitatione supercælestium animorum. Sicut*

angeli enim, ut eloquiorum veritas ait, erimus, et filii Dei filii resurrectionis sunt. — Comme souvent, Denis pose le principe et S. Thomas en tire les applications. Non seulement les hommes, dans l'au-delà, partageront le bonheur des Anges. mais ils seront intégrés dans les hiérarchies angéliques, et connaîtront — naturellement — sur le mode angélique. Car si S. Thomas est aristotélicien pour ce qui est de la vie présente et s'il tient l'âme pour la forme du corps, il est, pour les conditions de la vie future, origéniste. L'âme est alors, pour lui, un ange restauré. Il va même, par une application mystique et singulière et qui complète en quelque sorte Origène, jusqu'à dire que les âmes bienheureuses prendront la place des anges déchus. Conception qui tendrait à faire de la vie présente le temps d'une sorte de métempsycose.

10. — *Si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent — in quantum scilicet finite participant esse — qui est supra omnem substantiam ab omni cognitione est segregatus.* (*De Caus.*, l. 6. — Texte exact de Sarrazin.

Variantes : Textes abrégés : *Cognitiones sunt existentium :* C. S. IV, D. L, q. I, a. 4. — Q. D. *de Ver.*, q. II, a. 8. — q. VIII, a. 1. — Et un assez long commentaire : *Dionysius sic argumentatur in* C. I, *de D. N. : Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens est finitum, cum sit in aliquo genere determinatum, et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio sed est super omnem cognitionem.* — Ce qui est l'objection à laquelle S. Thomas répond dans l'*ad.* 2. *Dicendum quod, sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua qua cognoscit est supra omnem cognitionem. Unde quæ est proportio cognitionis nostræ ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinæ ad suam essentiam.* C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1.

Denis affirme une chose et S. Thomas une autre. sans qu'il y ait opposition irréductible entre les deux. Denis énonce que Dieu, étant transcendant à toute existence, échappe conséquemment à toute connaissance de notre part. C'est l'agnosticisme divin que nous avons déjà rencontré. S. Thomas, dans l'article où se trouve cette citation vent précisément établir la possibilité de la vision divine, dans l'autre vie, il est vrai. Il n'en reste pas moins que si Dieu est absolument transcendant à la condition du créé, nous pouvons difficilement l'atteindre. S. Thomas admet que sans doute la connaissance dont Dieu se connaît, est, comme son essence, transcendante à la connaissance dont nous le pouvons connaître, mais que dans la vision divine, il y a deux éléments : l'intuition divine, la perception immédiate de l'essence qui nous sera possible, et la compénétration parfaite de l'infini de cette essence, qui nous reste impossible : *ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.*

11. — § 5. — *Omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia.* (C. S. I, D. XXII, q. I, a. 1. — Texte de Sarrazin, ou de Scot, car les deux concordent (Scot a seulement en plus *per se* après *omnibus autem*), sauf que *sermo* a remplacé *verbum*.

Variantes : Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. S. T. I, q. XII, a. 1, avec sa réponse *ad* 1,

Ce texte est écourté et *ratio* remplace *opinio* ou mieux *sermo*. — Autres textes plus ou moins restreints : S. T. I, q. XIII, a. 1 ; q. LV, a. 2 ; *De caus.*, l. 6.

Denis expose que Dieu excède toute parole, tout savoir, tout entendement, qu'il est absolument incompréhensible et aux sens, et à l'intelligence. Et cela est vrai, mais avec des restrictions que Denis lui-même introduit dans la suite et que S. Thomas expose en réponse à ces textes présentés comme objections. Il y a impossibilité de comprendre Dieu totalement, mais non pas de le connaître et même de le contempler face à face.

12. — *Deus est ipsa essentia bonitatis.* (S. T. II-II, q. XIII, a. 1).

SCOT : *Igitur supersubstantialitatem divinam, qualis est superbonitatis supersubsistentia..... laudare.*

Variantes : Mêmes textes : S. T. III, q. XX, a. 1. — q. I, a. 1. — Q. D. *de Malo*, q. V, a. 1. — *De Caus.*, l. 9.

Dieu n'est pas seulement bon, sage, etc., mais il est la bonté, la sagesse par excellence, en ce sens qu'il ne participe pas à la qualité représentée par ces mots, mais la possède éminemment dans son absolue perfection. Est-il besoin d'ajouter que ces termes entendus de Dieu ne désignent pas, comme les Idées de Platon, des réalités séparées, mais une même et unique et infinie perfection qui est Dieu, que l'on peut cependant envisager sous différents aspects et ainsi dénommer beauté, sagesse, etc...

13. — § 6. — *Deus ponit multiplicem divisionem divinorum nominum.* (C. S. II, D. IX, q. I, a. 8).

SCOT : *Hoc scientes theologi et tanquam eam innomabilem eam laudant, et ex omni nomine.*

Variantes : Dionysius distinguit nomina symbolica — ie, metaphorice dicta — ab aliis nominibus divinis. C. S. I, D. XXII, q. I, a. 2. — Q. *de Pot.*, q. VII, a. 10. — Denis cite en effet à la suite du texte ci-dessus une multitude de dénominations attribuées à Dieu par les Ecritures. C'est la conséquence de ce qui a été posé dans le texte précédent. Parce que Dieu ne peut pas être connu tel qu'il est, et donc nommé d'un nom unique qui exprime son infinité, on peut lui donner autant de noms qu'il y a d'aspects sous lesquels on peut l'envisager. Les variantes indiquent que ces divers noms peuvent cependant se distribuer en deux catégories : ceux qui indiquent que Dieu ne possède pas tel caractère, incompatible avec sa perfection, ainsi l'immatérialité : et d'autres qui désignent des caractères que les mots en question n'expriment sans doute que d'une manière limitée, mais qui sont cependant réellement en Dieu au degré infini, par exemple la puissance qu'exprime le terme Seigneur.

14. — § 7. — *Deus omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem.* (S. T. I-II, q. LXXIX, a. 1).

SCOT : *....et circa eam sint omnia, et ab ea ut causa, ut principio, ut fine dependentia..... et ad seipsam convertens.*

Variante : Deus omnia in se convertit tanquam omnium causa. S. T. II-II, q. CVI, a. 3.

Cette idée que tout se convertit vers Dieu et tend à lui comme à sa fin, est très fréquente chez Denis, en particulier au chap. IV. Elle est le fondement de sa conception des choses. Sorties de Dieu, les choses retournent à Dieu. C'est le dynamisme de l'Ecole d'Alexandrie.

15. — 1° *Ea quæ sunt creaturarum per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum.* (S. T. II-II, q. CI, a. 3. — 2° *Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem.* (S. T. I, q. LXXXIV, a. 7).

Fretté, dans son Edition de S. Thomas, fait remarquer que ce sens qui se trouve aussi dans le *De M. T.*, est très répandu dans le *De D. N.* En effet, c'est le résumé en langage d'Ecole des procédés par lesquels nous élaborons l'idée de Dieu (1).

Chapitre II

16. — § 1. — *Ad divinam bonitatem pertinet ut procedat.* (Q. D. *de Pot.*, q. X, a. 2. — L'expression n'est pas dans Denis, à moins qu'on ne veuille la voir déduite de ce texte de l'Ecriture cité ici : *Spiritus est veritatis, qui a Patre procedit.* Ou bien pourrait-on reporter la citation au chap. IV, et en faire une variante du texte si souvent ramené : *Bonum est sui diffusivum.* Mais l'idée est partout dans Denis, et en particulier dans le *De D. N.*, tout spécialement pour l'attribution à la bonté divine de la fécondité de Dieu. Le terme de procession est précisément celui dont se servent les théologiens pour caractériser la production divine : Le Fils et l'Esprit sont les processions divines *ad intra* ; la création est la procession *ad extra*, l'essence divine étant considérée comme le *pelagus infinitæ substantiæ*, d'où tout dérive.

17. — *Communia totius Trinitatis sunt omnia creabilia.* (S. T. I, q. XLV, a. 6).

Scot : *Dominationem omnium habet tota divinitas...*, ou mieux, un peu plus loin : *omnia quæcumque totius divinitatis sunt.*

Les personnes divines ne s'opposent que par leurs relations d'origine. La création est l'œuvre de la puissance, qui est commune à toute la Trinité. Ce n'est que par accommodation que l'on attribue la puissance au Père, l'inspiration à l'Esprit-Saint, etc. Quand elle agit au dehors, la Trinité agit tout entière, indivisiblement.

Variantes : C. S. I, D. XV, q. I, a. 2. — D. XXX, q. I, a. 2. — C. S. III, D. IV, q. I, a. 1. — Q. D. *de Ver.*, q. IV. a. 5.

18. — § 2. — *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia ; si autem ad veritatem eloquiorum — scilicet sacramentorum — respicit, hoc et nos canone utimur.* (S. T. I, q. XXXII, a. 1). — Texte de Sarrazin, avec omission de *omnino* après *longe*, et à la fin, au lieu de : *canone utimur*, Sarrazin a : *et lumine utentes*. De plus, S. Thomas a pratiqué après *philosophia* une coupure d'une ligne.

Variante, qui est une adaptation du texte précédent : *Rationes quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ..... vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritate Scripturæ sacræ, ut dicit Dionysius.* S. T. II-II, q. I, a. 5.

S. Thomas — et Denis avant lui — a très nettement délimité les domaines respectifs de la foi et de la raison (1). L'une procède des principes premiers qu'aucune intelligence ne peut méconnaître, et produit l'évidence ou la certitude. L'autre s'appuie sur la parole divine et ne détermine l'adhésion de l'intelligence que

(1) *Retour à Dieu*, chap. II.

par l'intermédiaire de la volonté et de la grâce. Faute d'avoir pris une conscience assez nette de cette distinction, beaucoup d'apologistes modernes ont tenté des démonstrations du dogme. ou des accords de la foi et de la raison, capables de provoquer le sourire plutôt que la conviction. — Denis fait aussi nettement entendre qu'il n'est pas que philosophe, mais avant tout préoccupé de l'accord de sa pensée avec les Ecritures. Il y revient même avec une insistance telle que, à vouloir ainsi rejeter absolument tout contact avec les philosophes, que, cependant, parfois il reproduit expressément, il semble déceler son véritable but, qui paraît de montrer dans les Ecritures le fondement des doctrines alexandrines, alors fort en honneur, depuis surtout que le paganisme y cherchait un suprême refuge.

19. — § 4. — *Tertia ratio (quod « qui est » est maxime proprium nomen Dei) sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit quod esse inter omnes alias divinæ bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere.... primum est et quasi principium aliorum, præhabens in se omnia alia prædicta, secundum quemdam modum unita, et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.* (C. S. I, D. VIII, q. I, a. 1).

Variante : De Causis, l. 4.

Denis cite et commente à diverses reprises, dans ce chapitre, § 1 et dans le précédent, le texte de l'Exode : *Ego sum qui sum ;* mais il n'apparaît pas qu'il en tire la conclusion indiquée par S. Thomas que ce soit le nom le plus caractéristique de Dieu. Comme la plupart des Alexandrins, et comme lui-même l'a dit : texte 12, et le redira chap. IV, § 1, c'est la bonté, plus que l'être, qu'il considère comme l'essence de Dieu. S. Thomas au contraire tient pour la priorité de l'être sur la bonté, et plus logiquement, car c'est l'être qui fonde la bonté. L'être est la détermination dernière et au-delà duquel on ne conçoit plus rien. Cette idée — et peut-être un texte plus conforme — se retrouvera au chap. IV.

20. — *Duorum luminarium lumina conjunguntur et separantur ab invicem* (C. S. II, D. XIII, q. I, a. 3). — Denis cherche en effet à faire comprendre la circuminsession trinitaire par l'exemple de flambeaux dont la lumière se compénètre sans cesser d'être distincte. Mais l'application qu'en fait S. Thomas dans une objection et la réponse à cette objection concerne la nature de la lumière, et n'a donc rien à voir avec la pensée de Denis.

21. — § 5. — *Dionysius dicit quod eodem modo creaturæ participant, quamvis sint diversæ, unam Dei bonitatem, sicut plures lineæ egrediuntur ab uno centro et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo.* — Et la réponse à ce texte présenté en objection, *ad 4 : Omnia exempla quæ adducuntur a creaturis ad Deum deficientia sunt, ut dicit idem Dionysius ; non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quæ sit causa totius quod in re est.* (C. S. I, D. XXXVI, q. I, a. 1).

C'est l'idée et ce sont les images de Denis, mais ce n'est le texte ni de Scot, ni de Sarrazin.

L'objection tend à démontrer que Dieu ne connaît pas l'individuel, car à connaître le centre, on ne connaît pas forcément les rayons. S. Thomas dit que tous les exemples tirés du créé et appliqués à Dieu sont déficients. Denis établit en effet dans ce passage que les créatures sont des participations de la Trinité, mais des participations inadéquates.

22. — *Neque tactus est ejus — scilicet Dei — neque alia quædam ad partes commiscendi communia.* (S. T. I, q. III, a. 8). — Exactement le texte de Sarrazin, comme à peu près toujours pour les citations du *De D. N.*

Variante : Ipsius Dei neque tactus, neque alia commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram. S. C. G. I, c. XXVI. Adaptation des deux derniers textes 21 et 22 qui du reste se font suite dans Denis. Après avoir exposé que la créature est à la Trinité un peu comme le rayon au centre, ou la cire au cachet, Denis observe qu'il ne faut pas trop presser la comparaison, car, dit-il, il n'y a ni contact, ni alliance qui établisse l'unité entre Dieu et ce qui participe du divin.

23. — § 6. — *Perfecte eam* (*essentiam divinam*) *non imitantur creaturæ, sed difformiter, hoc est, ex earum diversitate et defectu.* (C. S. I, D. XXXVI, q. II, a. 2). — C'est le sens de ce paragraphe, qui paraît s'exprimer plus particulièrement dans ce passage de Scot : *Non est signum in totis efformatis totum et ipsum*, et qui se retrouve sous une autre forme au § 8. La créature ne représente Dieu que d'une manière déficiente. La perfection de la cause ne passe pas intégralement dans ses effets.

24. — *Defectus* (*creaturarum*) *non ex parte Dei est qui æqualiter se habet ad creaturas, secundum Dionysium, sed ex parte ipsius rei.* (C. S. I, Q. XLIV, q. I, a. 1). — Résumé de Sarrazin.

C'est la même idée qui se développe et se précise dans ces trois derniers textes. Si la créature est inadéquate à la perfection divine et diverse, la faute n'en est pas à sa Cause parfaite, mais à l'imperfection du sujet. Cela est vrai, mais il faut s'entendre, et S. Thomas du reste, et Denis, s'en expliquent ailleurs. Les créatures sont imparfaites par l'impossibilité de répéter l'infini, et elles sont diverses, parce que Dieu veut, pour des raisons à lui, pour déployer dans le monde toutes les formes de la beauté et l'ordre en particulier, dit S. Thomas, distribuer des parts d'être et de perfection plus ou moins grandes, ce qui est le véritable fondement de la variété et de la diversité des choses.

25. — « *Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc quod secundum nos ex nobis integre vereque humanum est Verbum substantiale, et operatum, et passum quæcumque humanæ ejus divinæque operationi congruunt.* » *Ubi unam operationem nominat* (*Dionysius*) *humanam et divinam, quæ in græco theandidriki, id est, deivirilis.* (S. T. III, q. XIX, a. 1).

Et en réponse à l'objection tirée de ce texte : *Dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem theandriken, ie, divinam virilem vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutum divinæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam Epistola ad Cajum*, IV. (Cf. *hic* deux textes consécutifs de l'*Ep. à C.*). Puis il expose que Denis admet deux opérations dans le Christ, et il l'établit en continuant de citer ce paragraphe à la suite : « *Quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus Sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem.* » — *In quantum scilicet Pater et Spiritus Sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem* (*Dionysius*) « *et secundum omnem*

sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus et Dei Verbum. »

Le texte est de Sarrazin, avec des variantes assez sensibles qui semblent cependant provenir plutôt de corrections introduites par S. Thomas en vue de plus de précision et de clarté que d'emprunts à une autre traduction (1). Il ne doit rien en tout cas à Scot qui, pour les *Noms Divins*, ne paraît guère avoir été consulté. Le passage résumé sur l'opération théandrique du Christ est, du moins quant au mot, tiré de l'*Epître à Caius*.

Variantes : Ea quæ ad Incarnationem pertinent, computat (Dionysius) inter ea quæ sunt de discreta theologia. C. S. III, D. I, q. II, a. 1. Application du premier mot du texte : *Discreta*. — *Dionysius vocat humanam Dei operationem theandridricam, ie, deivirilem et etiam quia est Dei et hominis.* S. C. G. IV, C. XXXVI. C'est le sens, mais le mot est de l'*Epître à Caius*.

Le passage est d'importance, d'abord parce qu'il aurait dû donner l'éveil à un esprit moins convaincu que S. Thomas de l'apostolicité de Denis. Et pourtant S. Thomas cite le sixième concile œcuménique et la condamnation des Sévériens et la doctrine même de Sévère, et, s'il n'est peut-être pas très clair encore que le Pseudo-Denis ait soutenu ou réfuté cette erreur, du moins aurait-on pu établir entre celle-ci et les écrits de Denis des rapprochements ou des oppositions de doctrine pour en arriver à un rapprochement chronologique. Il vaut aussi parce qu'il introduit dans les querelles sur la nature du Christ qui duraient depuis Arius, et dont celle-ci fut la dernière principale manifestation, un élément nouveau. Après la condamnation d'Eutychès, qui niait contre Nestorius la dualité, dans la personne du Christ, des deux natures divine et humaine, avait paru un succédané de cette erreur, le monothélisme, qui n'admettait qu'une seule volonté et par conséquent une seule opération. Condamné à son tour, le monothélisme se mua en sévérianisme. Celui-ci admettait deux opérations sans doute, et qui dans une certaine mesure relevaient des deux natures et se fondaient dans l'Unité du Verbe, en sorte qu'en définitive il n'y avait dans le Christ qu'une opération unique de la divinité et de l'humanité : « *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus* » faisait dire à Severus le VI[e] *Concile in Trullo*. C'est dans cette dernière querelle qu'intervint le Pseudo-Denis et l'on discute encore si ce fut pour réfuter les Sévériens ou les favoriser. Ce furent ces derniers qui le firent connaître au Concile de Constantinople de 531 et l'apportèrent comme soutien de leurs opinions. D'abord repous-

(1) *De Rubeis*, dans sa *Dissertatio prævia* — MIGNE. *Patrol. Grec.* III, 74 — expose que la plupart des traductions de ce passage ne sont pas conformes au texte grec, pas plus celles de Scot et de Sarrazin que celles de Cordier et de Perion. La plus exacte lui semble celle de Lequien. Et il remarque cette chose assez singulière que sur le point délicat S. Thomas a le même sens : *Hanc (versionem Lequieni) suo tempore, aut a se aut ab aliis confectam, vidit* S. Thomas *et adhibuit ! Nempe Doctor angelicus pro sua peritia, proque ea, qua pollebat vi ingenii, in operibus modo sequitur scotigenæ, ac modo Sarraceni latinam versionem ac etiam frequentius, utroque interprete dimisso, Areopagitici textus reddit sensum nitidioribus verbis ; ipsum textum græcum videtur ipse aliquando, aut alius ab eodem rogatus, consuluisse, ac latine reddere accuratiore translatione.* Il ajoute que Lequien abuse de ce passage pour dire que le Pseudo-Denis est un monophysite. *At eadem in versione, nihil non vidit, nisi opprime orthodoxum, Thomas Aquinas.*

sées avec indignation par Hypatius, évêque catholique d'Ephèse, les œuvres de Denis furent bientôt admises à l'orthodoxie ; et si S. Thomas, discutant cette question de l'unité ou de la dualité des opérations dans le Christ, se fait d'abord une objection du passage ci-dessus de Denis, il en expose ensuite longuement, avec textes à l'appui, la parfaite correction. Denis, dit-il, admet, dans le Christ, une opération théandrique, à la fois divine et humaine, non pour confondre les deux opérations et encore moins les natures, mais parce que l'opération divine utilise l'opération humaine et que l'opération humaine participe de la vertu de l'opération divine. La doctrine orthodoxe est en effet que chaque nature, dans le Christ, accomplit son opération propre et que ces opérations ne communient que dans l'unité de la personne : *aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo.... Concurrunt tamen ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius.* S. T. III, q. XIX, a. 1. *ad* 5.

26. — § 6-7-8. — *Et ideo, secundum doctrinam Dionysii*, c. II, *de D. N., tripliciter ista (nomina : bonum, sapiens, justum*, etc.) *de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative....., quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis ; quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari... Rursum, quia sapientia non negatur de Deo, non quia ipse deficit ab sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens.* (Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5).

C'est en effet la doctrine de Denis, et non le relevé mot à mot, qui s'exprime plus particulièrement à la fin du § 8. La théorie de la nomination de Dieu, suivant laquelle les noms exprimant des perfections humaines peuvent à la fois s'affirmer et se nier de Dieu, a été exposée déjà dans le *De C. H.*, texte 18.

27. — § 7. — *Divina bonitas quodam modo movetur et procedit in res secundum quod de eis communicat.* (S. T. I, q. LXXIII, a. 2). — Fretté dit en note à propos de ce texte : *Colligitur ex* § 4, *in quo de beneficis Dei emanationibus loquitur et* § 7, *in quo de virtutibus quæ ab eo in nos dimanant.*

Variante : Hæc nomina (bonum, sapiens, justum et hujusmodi) significant processus divinæ bonitatis in res. Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5.

Si les termes en effet ne sont pas de Denis, l'idée que les choses procèdent de la bonté divine et que la mesure de cette procession est la proportion de l'être communiqué, est le fondement même de la doctrine de Denis sur la création. Nous l'avons déjà rencontrée dans le *De C. H.*, texte 36, et la retrouverons dans le *De D. N.*

28. — *Quod Pater quidem est fontana deitas, Filius et Spiritus Sanctus deigenæ deitatis, si oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinæ naturæ, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus.* (C. S. I, D. XI, q. I, a. 1).

Exactement de Sarrazin, sauf, au lieu de *divina*, *supersubstantialia*.

Variantes : In Patre est fontana Deitas. D. XXVIII, q. I, a. 1. — *Filius et Spiritus Sanctus sunt sicut flores deigenæ divinitatis.*

Q. D. *de Pot.*, q. x, a. 4. — *Hanc expositionem (quod verba Psalmi* XLIV : *Eructavit cor meum verbum bonum, proponantur ad commendationem Christi secundum divinitatem, quasi sint verba Dei Patris) non approbant Augustinus et Hieronymus ; tamen Dionysius utitur*, II *cap.*, *de D. N.*, *ubi introducit hoc verbum : eructavit. In Ps.* XLIV. — Denis expose sans doute ces idées dans ce chap. II, mais il ne cite pas ce texte du Ps. 44.

Toutes ces expressions qui répondent si parfaitement à la pensée de Denis ne sont pas sans gêner quelque peu S. Thomas. Aussi prend-il prétexte de ce style imagé pour dire : *Locutiones illæ sunt symbolicæ*.

29. — § 8. — *Paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus et quoddam modo in Angelis.* (C. S. I, D. XXI, q. I, a. 1).

SARR. : *Omnis divina Paternitas et filiatio data est nobis et supercælestibus virtutibus....*

Denis, pas plus que S. Thomas, n'explique comment la paternité peut se dire des anges, même au sens spirituel, à moins qu'ils ne l'entendent de l'illumination.

30. — *In Deo est paternitas perfecta, ie, non corporaliter, nec materialiter, sed intelligibiliter.* (Q. D. *de Pot.*, q. VIII, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

Variante : Vivifica generabilitas de qua Dionysius loquitur C. XV, *C. H.*, *potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit :* C. II, *de D. N.*

Ce sont là les idées sur la fécondité divine que Bossuet a si magnifiquement développées dans ses *Elévations sur les Mystères* et qu'il a dû trouver dans S. Thomas, sinon dans Denis lui-même.

31. — *Habent causata causarum suarum contingentes imagines.* (S. T. I, q. XCIII, a. 2).

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Mêmes textes : C. S. II, D. XIV, q. I, a. 2. — D. XXXVII, q. I, a. 2. — Texte approchant : *Causæ producunt effectus secundum suam similitudinem et causata habent imaginem causarum suarum : De Causis*, l. 14. — Même idée transposée en style d'école : *Causata deficiunt ab imitatione suarum causarum quæ eis supercollocantur.* Q. D. *de Ver.*, q. IV, a. 6. — C. S. III, D. VIII, q. I, a. 2. — *Quod est in effectu, nobilius invenitur in causa.* Q. D. *de Ver.*, q. VII, a. 7.

Denis expose — d'après Proclus, ce semble — qu'il n'y a pas de comparaison parfaite entre les effets et les causes. Ceci évidemment est dit des rapports entre la cause divine et les effets créés, car introduire ce principe entre causes et effets créés, ce serait énerver le principe même de causalité, d'après lequel toute cause produit un effet de même nature qu'elle. Mais encore faudrait-il dire pourquoi cette déficience des effets créés par rapport à leur cause divine ; ce qui est la question de l'imperfection du monde. Pourquoi Dieu, qui se reproduit avec sa perfection infinie dans son Fils et son Esprit, ne se reproduit-il que fragmentairement et imparfaitement dans la procession des créatures ? S. Thomas, qui aborde ailleurs la question avec plus d'ampleur et, sans rien retirer de la liberté de Dieu, fait de la création une sorte de loi de l'amour divin de se reproduire de toutes les manières possibles, par conséquent finie aussi bien qu'infinie, en donne, à propos des textes en question, une raison assez inopé-

rante : Quand la matière n'est pas, dit-il, préparée à recevoir l'action de l'agent, elle en garde une certaine ressemblance, mais ne la reproduit pas selon toute sa vertu. Mais, en l'espèce, la matière sur laquelle s'exerce l'action divine est inexistante, et d'autre part cette action de capacité infinie devrait briser tous les obstacles.

32. — *Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium.* (Q. D. *de Ver.*, q. XXI, a. 4).

Sarrazin a seulement : *Ignis calefíciens et urens.* — Ce passage est, dans Denis, un exemple pour démontrer la vérité, énoncée dans le texte précédent, que la cause est supérieure à son effet. Ainsi, dit-il, pour me servir d'exemples connus, on dit que... le feu échauffe et brûle, mais il n'est lui-même ni échauffé, ni brûlé. S. Thomas utilise le texte afin d'établir que, dans les formes particulières, le concret ne peut devenir le prédicat de l'abstrait.

33. — *Ea quæ sunt causatorum abundanter præinsunt causis.* (C. S. II, D. XVIII, q. I, a. 2).

De Sarrazin, qui a en plus : *abundanter* et *substantialiter.*

La cause possède essentiellement et par excellence tout ce qui est dans son effet. Vrai des causes dans le monde physique, ceci l'est surtout dans les rapports du monde à Dieu.

34. — § 9. — *Jesus secundum nos divina compositio, ie, unio, et ineffabilis est verbo omnis et ignota menti ; tamen et ipsi primo dignissimorum angelorum.* (Q. D. *de V. Inc.*, q. I, a. 1).

De Sarrazin, reproduit d'après la version de Denis le Chartreux. Denis a déjà exprimé dans le chap. VII, § 3 du *De C. H.*, la même idée que l'Incarnation du Verbe n'a pas été connue par les plus parfaits des anges eux-mêmes.

35. — *Hierotheus ex quadam est doctus divina inspiratione, non solum discens sed et patiens divina.* (S. T. I-II, q. XXII, a. 3).

Exactement de Sarrazin. — Fretté attribue cette citation à Pachymères. On peut la lire dans Sarrazin, bien antérieur à Pachymères.

Variantes : Texte abrégé : *Hierotheus doctus est non solum discens, sed etiam patiens divina.* S. T. I, q. I, a. 6. — Texte légèrement transposé : *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens sed et patiens divina.* S. T. II-II, q. XLV, a. 2. — Tous les textes qui suivent établissent un rapport de cause à effet entre l'expérience des choses divines et la science qu'en eut Hiérothée. Ce que ne dit pas Denis. De plus, S. Thomas explique en quoi consiste cette expérience ; *Hierotheus patiendo didicit divina, ie, ex affectu circa divina in intellectum devenit.* C. S. III, D. XV, q. II, a. 1. — D. XXXV, q. II, a. 1. — Q. D. *de Ver.*, q. XXVI, a. 3. Et, à cette dernière référence, en réponse *ad* 18 : *Passio illa de qua loquitur Dionysius nihil aliud est quam affectio ad divina quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio. — De Hierotheo dicit quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Opusc. theol.* III, a. 12 ; S. T. II-II, q. XCVII, a. 2.

Ce sont là sans doute des détails bien précis sur l'état d'esprit d'un homme qui probablement n'a jamais existé. Mais le Pseudo-Denis nous a habitués à l'usage de ce pseudo-réel. Les citations de Hiérothée qui suivent dans le § 10 sont-elles du Hierotheus qui vivait au v[e] siècle, et serait, d'après Frottingham, l'auteur même des écrits dionysiens ? L'auteur se serait ainsi lui-même cité sous le couvert du Pseudo-Denis.

Chapitre III

36. — *Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causæ, nominamus enim Deum, ut ipse dixit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus.* (S. T. I, q. V, a. 2. — Cette référence. attribuée aux chapitres I et III, relève en réalité du chap. II, dans lequel Denis expose que nous nommons Dieu par ses effets, ou du nom de ses créatures, tout en tenant compte de l'éminence de la cause.

37. — § 1. — *Boni nominatio excellenter et manifestativa omnium Dei processionum.* (S. T. I, q. XIII, a. 11).

Sarr.: *Boni nominationem primam et perfectam, manifestativam totarum Dei processionum.* — Fretté dit à ce propos : *S. Thomas reddit sensum propriis verbis. neutram antiquarum translationem adhibens.* Mais son texte n'est pas à ce point différent de celui de Sarrazin, encore qu'il l'ait modifié suivant son habitude.

Nous retrouvons ici l'importance capitale de la bonté en Dieu, caractéristique de la doctrine de Denis et de toute la philosophie plotinienne.

38. — § 1. — *Ante omnia ab oratione incipere utile est, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes.* — Et en réponse *ad 2* : *Unde dicit ibidem Dionysius quod « quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi. »* S. T. II-II, q. LXXXIII, a. 1.

Sarr. : *Propter quod et ante omne et magis theologiam ab oratione incipere est utile, non ut trahentes præsentem et nusquam virtutem sed sicut divinis memorationibus et invocationibus nos ipsi tradentes et unientes....... Tunc autem ipsam (Trinitatem) invocavimus castissimis quidem orationibus et revelata mente, et ad divinam unitionem aptitudine, tunc et nos ipsi adsumus.*

S. Thomas qui avait jusque-là pour le *De Divinis Nominibus* cité assez exactement Sarrazin, reprend les procédés que nous lui connaissons : élaguer et éclaircir. Il laisse tomber tout ce qui ne va pas immédiatement et clairement au but. Peut-être pourrait-on trouver qu'il élimine beaucoup d'expressions mystiques, mais nous savons par ailleurs que les termes les plus hardis en cette matière ne l'effrayent pas, quand il aborde la question (1).

39. — *Secundum Dionysius et Philosophum de Causis, Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum.* (C. S. I, D. XIV, q. II, a. 1).

Sarr. : *Ipsa quidem (Trinitas) universis adest ; non autem omnia ipsi adsunt.*

Variantes : Même texte : D. XXXVII, q. I, a. 2. — *Deus æqualiter se habet ad omnia.* C. S. I, D. XL, q. II, a. 1. — Attribué à C. IV.

Denis ne parle que de la présence de Dieu aux choses dont aucune n'échappe à la vue de Dieu, encore que toutes ne soient pas en sa présence. S. Thomas vise tous les rapports en général de Dieu à la créature et inversement. Le texte de Denis est du reste une objection présentée à la thèse que Dieu est en tout par sa puissance, sa présence et son essence, triplicité de mode d'être qui provient du reste non de Dieu, mais de la créature.

(1) Cf. *Retour à Dieu* : Le mysticisme de S. Thomas.

40. — § 2. — *Potest dici quod hæc apparitio (visus est Christus plus quam 500 fratribus — de qua hic Apostolus — de qua vero nihil legimus in Scriptura, nisi hoc quod hic dicitur) fuit de qua loquitur Dionysius in* III, *de D. N., quando omnes discipuli convenerunt ad videndum corpus quod ferebat principem vitæ.* — Et en réponse : *Sed contra hæc videtur esse quia hoc fuit ante Ascensionem, quando scilicet Christus apparuit Jacobo, sed congregatio discipulorum..... de qua videtur loqui Dionysius, fuit multum post.* (I *ad Cor.*, c. XV).

SARR. : *Quando et nos — ut nostii — et ipse et multi sanctorum nostrorum fratrum convenimus ad visitationem corporis vitæ principis et quod Deum suscepit.*

S. Thomas énumérant les diverses apparitions du Christ après sa Résurrection, mentionne l'interprétation de certains que l'apparition aux « *plus quam quingentis fratribus* » dont parle l'Ecriture, pourrait être la même que celle signalée par Denis dans son éloge de Hiérothée. S. Thomas répond qu'il n'en est rien, puisque l'apparition aux 500 est avant l'Ascension, et la réunion des disciples, dont parle Denis, — et dans laquelle il n'est pas dit qu'il y eut apparition — longtemps après, à la mort de la Vierge. La réfutation souffre encore moins de difficultés maintenant, puisque nous savons l'œuvre de Denis apocryphe. Il a introduit dans la doctrine théologique — les ayant apparemment empruntées aux Evangiles apocryphes — un certain nombre de faits de la vie du Sauveur, qui sont passés dans l'enseignement courant : l'éclipse de soleil le jour de la Passion, la réunion des disciples au tombeau de la Vierge, etc.

CHAPITRE IV

41. — § 1. — On peut placer, en-tête de ce chapitre, en les atttribuant même au § 1, qui énonce en effet que la bonté est le premier des attributs divins et le principe de toutes choses, mais sans leur donner dans Denis une correspondance plus déterminée, une série de textes qui, sous des formes variées, expriment l'action de la bonté divine sur les créatures, idée chère à Denis et que nous avons déjà notée. (Cf. textes 36 de *C. H.* et 27 de *D.N.*).

1). *Nihil divinæ bonitatis omnino participatione caret.* (C. S. I, D. XXXIV, q. III, a. 2). — Idée développée dans les trois premiers paragraphes.

2). *Deus, cum sit primum agens, non participatione alicujus sed per essentiam suam agit, ut Dionysius dicit.* (C. S. I, D. XLII, q. I, a. 1. — Denis ne dit pas tout à fait cela, mais que la bonté est l'essence de Dieu et qu'il se répand dans les êtres par sa bonté.

3). *Ex bonitate ejus fluit omnis bonitas et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut Dionysius tradit.* (C. S. I, D. XLII, q. I, a. 2). — Résumé des trois premiers paragraphes.

4). *Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens.* (C. S. I, D. XLIII, q. II, a. 1). — Même remarque que pour le 2e texte.

5). *Omnes bonitates in creaturis participatæ sunt quidam radii divinæ bonitatis.* (C. S. II, D. XXVIII, q. I, a. 5.) — Relativement conforme à Sarrazin qui a : *Omnibus existentibus... immittit radios totius bonitatis.*

6). *Omnia procedunt a Deo in quantum bonus est.* (C. S. III, D. XLIX, q. I, a. 3). — Cf. 3e texte.

7). *Omnia divinam bonitatem participant.* (Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5).

8). *Causa productionis rerum in esse est divina bonitas.* (Q. D. *de Ver.*, q. V, a. 8).

Ces citations, avons-nous dit, ne correspondent pas mot pour mot au texte de Denis, ni chez Scot, ni chez Sarrazin, mais parfaitement au sens.

Si, peut-être, il y a matière à controverse sur la priorité attribuée à la bonté par Denis et à l'être par S. Thomas, dans la constitution de l'idée de Dieu ; si, quand Denis définit l'essence de Dieu par la bonté, S. Thomas remarque seulement que volonté, essence et sagesse, distinctes en raison, ne sont qu'un en réalité, ils sont pleinement d'accord sur le rôle de la bonté divine dans la création. Dieu a d'abord et éternellement en lui le plan créateur et les idées de toutes choses ; il pense le monde nécessairement. Denis n'a, il est vrai, qu'assez vaguement déterminé le contenu de la pensée divine. Il n'a certainement pas lu son presque contemporain, S. Augustin ; mais S. Thomas n'a pas marqué avec plus de précision et de vérité l'action de l'amour et de la bonté divine. Dieu pense le monde de toute éternité, de toute nécessité, mais il le réalise dans le temps et librement, par un acte de volonté. C'est l'amour qui le fait vouloir : *Propter amorem Deus passus est extasim.* C'est l'amour et la volonté qui communique réellement aux choses leur existence indépendante, qui les pose hors de Dieu, qui leur donne la part d'être déterminée par la pensée, qui les maintient à l'existence et veille sur eux, la Providence n'étant que l'amour prolongé, protecteur.

42. — *Sicut noster sol, non ratiocinans aut præeligens, sed per se ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia ; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatem totius divinæ radios.* (S. T. I, q. XIX, a. 4). — Et en réponse *ad* 1 : *Dionysius per illa verba non intendit excludere electionem a Deo simpliciter sed secundum quid in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat sed omnibus.*

Fretté voit dans cette citation le texte de Scot. C'est celui de Sarrazin, comme à peu près toujours pour les *N. D.*, avec seulement les termes qui expriment la proportionnalité des bontés divines omis : *Secundum propriam rationem* après *ipsius*, et *proportionaliter* avant *immittit*, et une assez large coupure après *ita*.

Variantes : Mêmes textes, avec seulement quelques modifications : Q. D. *de Pot.*, q. I. a. 15 et *de Ver.*, q. XXIII. a. 1. Les deux textes, présentés en objection, ont des réponses de S. Thomas : *Similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universalitatem diffusionis.... non autem quantum ad privationem voluntatis.* Même sens à l'*ad.* 1 du second texte.

Autres textes un peu plus largement remaniés : C. S. I, D. XLI, q. I, a. 1, et D. XLIII, q. II, a. 1. Les deux textes provoquent également des réponses de S. Thomas, lesquelles au reste n'ajoutent rien à l'explication déjà relevée. Textes qui ne sont que des résumés de l'idée, sans s'astreindre aux termes mêmes de Denis : S. T. I, q. XXIII, a. 4. — S. T. III, q. XLIV, a. 2. — C. S. I, D. XV, q. V, a. 2. — C. S. II, *Prol.* et *De Ver.*, q. V, a. 2 et *resp. ad* 1.

Il y a d'abord lieu d'observer l'usage fréquent de la comparaison de Dieu au soleil. Ce que le soleil est au monde matériel, Dieu l'est à l'ensemble de l'univers. Figure un peu primitive et très accessible, et qui sans doute a dû être la première forme de l'idée divine, et, peut-être pour cela, laisserait croire que l'auteur est né en Perse, où le soleil est adoré comme Dieu. Mais la tentation est facile dans tout l'Orient ancien, où le soleil est si manifestement le principe de la vie.

Le souci que prend S. Thomas de citer souvent ce texte en objection et d'y répondre, montre qu'il prête à une interprétation dangereuse. Il laisse apparemment entendre que la diffusion de la bonté divine dans les créatures s'opère aussi nécessairement que celle des rayons solaires. Et sans doute le redressement de la pensée de Denis par S. Thomas ne va pas manifestement à l'encontre de cette pensée. S. Thomas explique qu'il ne s'agit pas ici de l'absence de volonté libre de la part de Dieu dans ses dons à la créature, mais que, ayant décidé la création, il distribue à tous indistinctement les trésors de sa bonté, sans acception de leurs mérites. Et cela est la vraie doctrine catholique. C'est moins celle de Denis, qui ne pose du reste pas expressément la question de la liberté divine. Pour lui, c'est l'amour qui s'épanche, qui crée, incontestablement. Cet amour agit-il librement, de telle manière qu'il pourrait tout aussi bien ne pas agir ? Denis ne le dit pas. Il obéit tout au moins, sinon à une nécessité inéluctable, au moins à ses propres exigences, à la loi de l'amour, qui est de se répandre.

43. — *Propter radios divinæ bonitatis substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiæ, et sunt, et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem, ab universa corruptione et generatione et morte mundæ existentes et elevatæ ab instabili et fluxa variatione.* (S. C. G. II, C. LV).

De Sarrazin, sauf quelques coupures : après *substantiæ*, Sarrazin a : *et virtutes et operationes. Propter istos sunt......* etc : après *corruptione*, il y a : *materia* ; et après *fluxa : et aliquando aliter ferente.* De plus, *elevatæ* est renvoyé après *variatione.* C'est le procédé ordinaire à S. Thomas : élaguer, clarifier.

Variantes : Opusc. Var. XIV. C. XVI : Texte encore plus conforme à Sarrazin, mais aussi beaucoup plus écourté : *Propter divinæ bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ et virtutes et operationes. Propter istos sunt et vivunt et vitam habent indeficientem.* C'est exactement Sarrazin, moins *et* entre *omnes* et *substantiæ.* — Texte encore plus abrégé : S. T. I, Q. IV, a. 3. — *Propter divinæ bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiæ quæ sicut incorporales et immateriales intelliguntur.* S. C. G. II, C. L. — Ce texte reproduit Sarrazin assez exactement, mais, après *substantiæ*, il y a une coupure de plusieurs lignes, avec ensuite le relatif *quæ* pour faire la liaison ; la fin forme la matière du texte 45. — *Angeli...... intellectuales substantiæ ab universa corruptione, morte et materia mundæ existunt, et sicut incorporales et immateriales intelliguntur. Opusc. Var.*, XIV, C. XVII. Ce texte reproduit *materia*, que les précédents textes avaient omis, et laisse par contre tomber *generatione*. Après *existunt*, il y a une large coupure et le texte s'achève par l'élément qui constitue le texte 44. — S. T. I, Q. L, a. 5. Exactement Sarrazin. — *Substantiæ intellectuales crea-*

læ mundæ sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales. S. T. I, q. IX, a. 2. Ce texte qui n'est exactement ni de Sarrazin, ni de Scot, et probablement cité de mémoire, résume le précédent et, après une coupure, se termine par l'amorce d'une comparaison qui, telle quelle, fausse le sens de Denis. Prise avec sa valeur absolue dans la citation en question, elle établit un parallèle entre les substances intellectuelles et celles immatérielles, ce qui est une tautologie, alors que, dans le texte de Denis, la portée en est tout autre, puisqu'il y a : *sicut incorporales et immateriales intelliguntur.* — Textes résumés ou partiels : Q. D. *de Malo*, q. XVI, a. 1. — *Quodl.* VI, a. 2. — *Quodl.* VII, a. 7. Le terme : *substantiæ simplices* de ce dernier texte n'est pas expressément de ce chapitre, ni des *Noms Divins*, mais plutôt de la *H. C.*

Textes qui commentent la citation, plutôt qu'ils ne la relèvent : *Huic modo (ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris) videntur consonare verba Dionysii ubi angelos distinguere videtur per intelligibiles et intellectuales substantias, superiores vocans quidem intelligibiles, inferiores autem intellectuales. Ubi etiam dicit quod inferioribus sunt superiores ut cibus, quod videtur posse intelligi hoc modo, in quantum scilicet superiorum essentiæ sunt formæ quibus inferiores intelligunt.* Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 7. S. Thomas ne semble pas très bien fixé sur la portée de ce passage. Il y voit deux choses très différentes. Il dit ici, quoique dans le *Commentaire des Noms Divins*, il affirme le contraire, que Denis a, à la suite de Platon, admis des êtres qui ne seraient qu'intelligibles, pures idées ou idées séparées de Platon, et en effet Denis semble bien l'avoir admis pour les idées de bonté, de sagesse, de beauté, etc.. sortes d'intermédiaires entre Dieu et les individus créés, et d'autres êtres qui seraient de véritables intelligences, les substances séparées ou anges. Il fait en second lieu formuler à Denis la théorie de l'illumination des inférieurs par les supérieurs, dont le principe sans doute est posé par Denis, mais le principe seulement. Il ne l'est du reste pas ici, car le *cibus bonorum*, qui se trouve quelques lignes plus bas dans Denis, et sur lequel s'appuie S. Thomas, est dit de Dieu et signifie simplement que les anges trouvent en Dieu leur nourriture. Le seul mot qui pourrait permettre, ici, cette interprétation est à la fin de ce § 1, où il est dit que les anges supérieurs communiquent aux inférieurs tous les bienfaits reçus de Dieu. (Cf. texte 45.) — *Supremæ substantiæ sunt intelligibiles et intellectus.* (*De C.*, l. 11 et 15). Affirmation qui ne concorde pas avec ce qui vient d'être dit. — *Dionysius distinguit superiores substantias, scilicet angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem et operationem.* *Quodl.* X, a. 5. (Cf. textes 57, 58 *de H. C.*). *Deus per ea quæ sunt magis propinqua in distantia radios suæ bonitatis emittit* : C. S. IV, D. XV, q. IV, a. 5. L'idée d'émettre des rayons est de ce chapitre : celle de les communiquer des plus proches aux plus éloignés est familière au ch. II, et surtout au *De C. H.* — *Talis processio (in quantum est ratio exeundi a principio) attenditur secundum dona naturalia, in quantum subsistimus, ut dicit Dionysius :* C. S. I, D. XIV, q. II, a. 2. — C'est le commentaire de : *propter radios divinæ substantiæ substiterunt.*

44. — *Angeli intelliguntur immateriales et incorporales.* (C. S. II, D. III, q. I, a. 1).

De Sarrazin et de Scot. Ce texte a déjà été attiré par plusieurs variantes du texte précédent. Il revient du reste, sous une forme ou sous une autre, chaque fois qu'il est question des anges.

Variantes : Même texte : C. S. II, D. VIII, Q. I, a. 1. — S. T. I, q. L, a. 1. — q. LI, a. 1. — Q. D. *de Spir. Creat.*, q. I, a. 1 et 5. — *Ponuntur angeli in ordine intelligibilium quæ supra rationalia consistunt.* C. S. II, D. III, q. I, a. 2. Et S. Thomas explique : *Rationale, secundum Dionysium, est in angelis, et Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus et divinus et angelicus ratio nominatur.* C'est la doctrine du *tota in totis congregat.* Cf. textes 26, 98, 110 de *De C. H.* et 15 de *E. H.*

Cependant Denis, et S. Thomas après lui, affirment ici plus que l'ordinaire spiritualité des anges, mais de leur immatérialité, il conclut à leur intelligibilité. Il les avait déjà appelés quelques lignes plus haut : intelligibles et intelligentes. Nous voyons donc se formuler dans Denis lui-même ce principe fondamental de la métaphysique thomiste et, avant celle-ci, de la métaphysique plotinienne, que l'être, l'intelligence et l'intelligibilité sont convertibles. L'être, par cela même qu'il est être, pleinement être, est intelligence et lumière : il ne cesse de l'être qu'en perdant de son être, de sa perfection. La matière, réduction d'être, n'est plus intelligible qu'en puissance (1) ; les anges, êtres parfaits, sont parfaitement intelligents et intelligibles.

45. — *Angeli illuminantur scibiles rerum inter rationes.* (C. S. II, D. III, q. III, a. 1).

SCOT : *Existentium proprie illuminantur (angeli) rationes.*

C'est le principe de l'illumination angélique. Scot en ajoute la raison : *et ut intellectus supermundane intelligunt.* Les anges ne connaissant pas le monde en lui-même et directement, c'est par la projection en eux des idées divines qu'ils obtiennent toutes les notions qu'ils ne puisent pas en leur propre essence (2).

Variantes : Angeli existentium illuminantur rationibus. S. T. I, q. CVI, a. 1. — q. LV, a. 1. — Exactement Sarrazin. — *Intellectus supermundani intelliguntur et illuminantur secundum existentium rationes. De Caus.*, l. 10. — Le texte et le sens sont, pour la première partie tout au moins, assez différents : Scot a : *et, ut intellectus supermundane intelligunt et existentium proprie illuminantur rationes.* L'adverbe est devenu un adjectif et l'actif un passif. Sarrazin a : *Et sicut mentes supermundane intelligunt et existentium proprie illuminantur rationibus.*

46. — *Superiores inferiores illuminant et instruunt.* (C. S. II. D. IX. Q. I. a. 2.).

SARR. : *Et sequentibus communicant.*

Cette idée, suite et conséquence de la précédente, est développée surtout dans la *H. C.*, C. I, III, XIII. Les premiers anges sont illuminés directement par Dieu (texte 45), et les autres, chacun par l'ange qui lui est immédiatement supérieur.

47. — *Magis causatorum rationes præexistunt in sua causa.* (C. S. II, D. XI, q. II, a. 2).

Cette idée ne se retrouve qu'assez vaguement dans ce chapitre. Elle est beaucoup plus expresse dans le chap. II. Cependant même ici on peut la retrouver dans le § 4 et dans le *tota in totis congregat.*

(1) *Retour à Dieu*, C. I. — (2) *Retour à Dieu*, C. III. Les divers modes de connaître de l'ange.

48. — *Bonum et melius inveniuntur in rebus secundum quod quædam plures participant de bonitatibus divinis quam aliæ, sicut ea quæ vivunt præferuntur existentibus tantum.* (C. S. I, D. XLIV, q. I, a. 2).

Idée très fréquente et peut-être plus nette dans le *De C. H.* c. IV, et VII. Denis la démontre ici par l'énumération des principaux degrés d'êtres issus de Dieu et l'exposé des dons reçus. Les êtres n'ont en effet que ce qu'ils ont reçu de Dieu et ils l'ont reçu dans la proportion où Dieu a voulu le leur donner. Denis assigne ailleurs un autre principe du plus ou moins de perfection des êtres, mais qui ne s'oppose pas à celui-ci : les êtres, dit-il, sont plus ou moins parfaits suivant qu'ils sont plus ou moins proches de Dieu. C'est un principe de distinction statique, alors que le premier est dynamique.

49. — § 2. — *Natura angelica est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium.* S. T. III, q. XLVI, a. 1. — *Angelus natura speciei est superior (anima).* Q. D. *de Spir. Cr.*, q. I, a. 3. — Ce n'est pas un texte proprement dit, mais la conclusion qui se dégage de l'exposé des deux natures angélique et humaine. On pourrait cependant trouver l'idée même dans le texte de Denis : *Sed et post illos sacros et sanctos intellectus, animæ....* Cette conclusion se complète dans le texte suivant : *Sicut anima rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in multis locis,* C. IV, V, etc. : S. T. I-II, q. V, a. 1.

50. — *Animæ humanæ habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.* (S. T. I, q. LXXV, a. 6).

La 2[e] moitié est seule exactement de Sarrazin.

Variante : Anima est substantia intellectualis, habens vitam indeficientem. Q. D. *de Spir. Cr.*, q. I, a. 2. — La citation, déjà adaptée dans le premier texte, est encore plus simplifiée et traduite en termes d'école, dans le second. Denis et S. Thomas ne font ici qu'exposer l'un après l'autre ces deux caractères de l'âme humaine : intellectualité et immortalité. S. Thomas établit ailleurs que l'immortalité découle de l'intellectualité, celle-ci et la spiritualité étant en leur fond identiques.

51. — *Anima rationalis in Deum reducitur per angelos.* (C. S. II, D. XVIII, q. II, a. 2). — Et deux lignes plus loin, toujours au sujet des rapports des anges et des hommes : *Principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis per quos homines illuminantur.* S. T. II-II, q. III, a. 7., avec réponse *ad 2. Angelus illuminat tanquam minister.*

C'est le sens, mais non le texte ni de Scot, ni de Sarrazin.

Variante : Q. D. *de Malo*, q. III, a. 4.

Denis pose ici un principe général : que les anges aident l'homme dans son retour à Dieu, et une application de ce principe, que les anges illuminent les hommes, comme ministres de Dieu, précise S. Thomas. Tout ceci découle au reste de l'action hiérarchique qui, nous l'avons vu, relie d'un lien étroit tous les degrés de la hiérarchie des êtres, avec subordination de la part des inférieurs, mais à charge pour les supérieurs de les promouvoir à leur fin. L'illumination des hommes par les anges n'a lieu, pour S. Thomas, que dans le domaine surnaturel. Denis ne précise pas.

52. — § 3. — *Dionysius ordinem separatorum abstulit... ponens*

ordinem quem, et Platonici in perfectionibus quas cœteræ res participant ab uno principio quod est Deus, unde in cap. IV, *præordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus et dicit quod ejus participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non ens materiam primam ; dicit enim : Et si fas est dicere bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens desiderat.* (*De Caus.*, l. 4).

Il y a d'abord un résumé de la doctrine de Denis, et, à partir de : *dicit enim*, une citation exacte d'après Sarrazin. Denis, avec les Platoniciens, tient la matière pour le non être. S. Thomas, après Aristote, distinguant mieux dans la matière la privation qui est négative, et l'être qui est positif, lui reconnaît un degré d'être, diminué sans doute et informe, mais réel. L'opposition entre les deux opinions ne tient peut-être qu'à une confusion de mots. Elle a cependant favorisé une querelle entre les deux écoles sur l'extension comparée de l'être et du bien, modalité elle-même de la discussion sur la priorité de ces deux notions. Que la matière, définie comme le veut S. Thomas, désire le bien, c'est de sa nature même : elle est de l'être informe qui tend à l'acte. Rigoureusement la matière non-être de Denis ne saurait désirer le bien, puisqu'elle est encore radicalement inexistante. Mais, même pour Platon, ce non être n'est pas si dépourvu et possède déjà une sorte de potentialité initiale qui lui permet de tendre vaguement au bien. La chose peut donc se dire au sens figuré et répond parfaitement au dessein de Denis. D'autre part, la vérité de l'assertion est sauve encore en ce sens que la causalité divine s'étend même au non-être pour l'appeler à l'existence.

Variantes : C. S. I, D. VIII, q. I, a. 3 : Résumé de la précédente citation. — *Bonum se extendit ad existentia, nam et ipsa non existentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum, scilicet esse* : S. C. G. II, C. XX. — *Sed, sicut in* C. IV, *de D. N., dicit commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens ; extendit enim se ad non entia, quæ per bonum vocantur in esse* : Q. D. *de Ver.*, q. XXI, a. 2. A cette objection, S. Thomas répond : *Bonum non se extendit ad non entia per prædicationem, sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum.*

53. — § 4. — *Cœli et stellæ habent substantiam ingenerabilem et invariabilem.* (C. S. II, D. XIV, q. I, a. 2).

SARR. : ... *non augmentabilis, non minorabilis et tamen invariabilis hujus substantiæ.* S. Thomas a traduit les deux premières epithètes par : *ingenerabilem*, qui en est à peu près l'équivalent. Ce fut l'opinion constante depuis Aristote que le monde sidéral, composé d'une quinte essence, n'était pas soumis a l'altération.

54. — *Ea quæ sunt in tempore determinant* (*corpora cælestia*) *et numerant et ordinant et continent.* (C. S. II, D. XV, q. I, a. 3).

Exactement Sarrazin.

Pour l'antiquité, les corps célestes étaient la cause et la mesure de tous les mouvements du monde sublunaire. Beaucoup lui attribuaient même une action sur la liberté humaine. Ce que S. Thomas leur dénie dans la réponse à l'objection. Denis énonce le principe général, sans se prononcer en ce qui concerne le monde moral.

55. — *Nos non trahimus Deum ad nos, sed magis nos in Deum.* (C. S. IV, D. IX, q. I, a. 1).

Cette idée se retrouve dans tout ce chapitre, et surtout aux § 4 et 8, où il est dit que Dieu nous attire et que l'âme se meut vers Dieu ; mais, avec le contraste qu'elle présente ici, elle relève plutôt du chap. III § 1, où il est dit : Scot : *trahere quidem eam (Trinitatem) putamus, veritate autem non deducimus illam... sed nos ipsi reducimur ad excelsiores... claritates.* Cf. également texte 6.

C'est Dieu en effet qui nous attire à lui, et dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, en nous assignant à la fois la fin et les moyens. Nous collaborons à l'œuvre divine en nous.

56. — *Radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis.* (S. T. I, q. XCIII, a. 2).

SARR. : *Radius solaris est... divinæ bonitatis manifestata imago.*

Variantes : C. S. II, D. XIII, q. 1, a. 2. — D. XVI, q. 1, a. 2. — C. S. III, D. II, q. I, a. 1. — *De Ver.*, q. X, a. 7. — q. XII, a. 5. — Aucune des citations ne reproduit exactement le texte de Denis. On a déjà constaté — texte 42 — la complaisance de Denis à comparer Dieu au soleil. S. Thomas se croit même obligé de s'en expliquer : *Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ.* (S. T. I, q. XCIII, a. 2).

57. — *Sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt et in alia corpora transfundunt, ita substantiæ Deo appropinquantes ejus lumen recipiunt et aliis tradunt.* — Avec resp. *ad 2* : *Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinæ, sic enim inferiores angeli a superioribus illuminantur. Quod ibi intendit.* (Q. D. *de Ver.*, q. XXVII, a. 3). — Les idées de cette citation sont dans ce chapitre : l'idée de l'illumination au § 2, texte 46 ; le principe de la comparaison de l'illumination angélique à l'irradiation solaire dans ce paragraphe ; et celui de la transmission des supérieurs aux inférieurs dans le chap. V, § 8 des *N. D.* et dans toute la *H. C.*

58. — *Lumen solis ad generationem sensibilium confert et ad vitam ipsam movet et nutrit et auget et perficit.* (S. T. I, q. CXV, a. 3). — Exactement de Sarrazin.

Variantes : Autres textes conformes à Sarrazin : C. S. II, D. XV, q. I, a. 2. — S. C. G. III, C. LXXXIII (ajoute même aux textes précédents : *et mundat et renovat.* Les premiers termes, plus fidèles à Sarrazin, sont : *Sol ad generationem visibilium corporum...*). — Q. D. *de Ver.*, q. V, a. 9. (un peu écourté). — *Opusc. var.* IX (au début : *solis radius*). — *De Trin. Boet.*, q. I, a. 1.

Textes plus ou moins modifiés ou abrégés : *Corpora inferiora producuntur per corpora superiora.* S. T. I, q. XC, a. 3. — C. S. II, D. XIII, q. I, a. 4. — S. T. I-II, q. XLIV, a. 1. — S. T. III, q. VII, a. 9. — C. S. II, D. XIII, q. I, a. 3. — *Corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo.* S. T. II-II, q. XCV, a. 5. Denis ne parle que du soleil. *Opusc. Var.* IX. — *Motus cœli..... est causa generationis et corruptionis in istis inferioribus corporibus.* — *Opusc. var.*, X, a. 8. — S. Thomas élargit encore l'explication : c'est au mouvement même du soleil qu'il attribue la production et l'altération des corps sublunaires.

59. — *Lumen solis recipitur in diversis corporibus diversimode secundum diversitatem capacitatem eorum.* (C. S. II, D. XIII, q. I, a. 3).

SARR. : *...participare lumine ipsius secundum propriam ratio-*

nem valentia. Ce qu'il explique dans la diversité des effets mentionnés dans le texte précédent : *moret et nutrit et auget*, etc.

Variantes : Même texte : C. S. II, D. XIII, q. I, a. 1. *ad* 4. — *Ad omnia corporalia se extendit in quantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium.* Q. D. *de Ver.*, q. XXI, a. 6.

60. — *A sole illuminantur omnia corpora et superiora et inferiora et non tantum luna.* (C. S. II. D. XV, q. I. a. 1).

C'est le sens, mais non les termes de Sarrazin.

Variantes : C. S. II, D. XIII, q. I, a. 4. — *Sicut omnium creaturarum naturalium cognitionem angeli acceperunt, ita etiam lux in omnia corporalia se diffundit* : C. S. II, D. XII, q. I. a. 3. Le premier élément de cette citation est du § 1 : le second du § 4 ; mais on ne voit pas que Denis ait réuni les deux termes de la comparaison.

61. — *Illa lux (prima lux creata) fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus.* (S. T. I. q. LXVII, a. 4).

Sarr. : *Ipsum est enim illud lumen (quamvis tunc informe erat) quod divinus dixit Moses et quod ipsam determinavit primam nostrorum dierum trinitatem.*

Variantes : S. T. I, q. LXVII, a. 1. — C. S. II, D. XIII, q. I, a. 4. Denis tient que c'est la lumière du soleil, mais d'un soleil encore informe, qui éclaira le monde, pendant les trois premiers jours de la création, avant la constitution définitive du soleil. Il ne précise pas davantage. S. Thomas ne s'en contente pas et y joint une explication qui vaut celle de la vertu dormitive de l'opium. Le soleil était encore informe, dit-il, en ce sens qu'il était sans doute constitué dans sa substance, et qu'il avait la capacité d'illuminer en général, mais ne devait recevoir qu'au quatrième jour la propriété de produire des effets particuliers. S. T. I, q. LXVII, a. 4. — Il avait cependant dans les opinions antérieures une explication dont on aurait pu tirer parti. La lumière première était produite par une sorte de nuée lumineuse qui en se transformant devint la masse du soleil. S. Thomas la rejette parce que le soleil est non pas formé des quatre éléments, mais est incorruptible par nature et ne peut donc se transformer.

62. — *Deus convertit omnia ad se ipsum tanquam ad ultimum finem.* (S. T. I-II. q. I, a. 8).

Sarr. : *Omnia ad seipsam bonitas convertit...* et quelques lignes plus bas : *Ad quod (bonum) omnia convertuntur quemadmodum ad proprium singula finem.*

Variantes : *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius.* S. T. I-II. q. CIX, a. 3. — *Deus convertit omnia ad seipsum. Item.* a. 5. et II-II. q. XXXIV, a. 1. On peut rattacher à ce dernier texte la citation du commentateur de S. Denis, Hugues de S. Victor apparemment : *Bonum a boare quod est voçare, ut commentator dicit super Lib. de D. N.*, c. IV. — C. S. I, D. VIII, q. I, a. 1.

Nous retrouvons une fois de plus les procédés habituels de S. Thomas. Il substitue *Deus*, plus concret, à *bonitas*, terme abstrait, et dont il trouve peut-être que Denis abuse : puis il va chercher plusieurs lignes plus loin une expression qu'il met aussi au point. Les choses ne tendent pas à Dieu comme à leur fin

propre, dans le sens de fin particulière, mais à leur fin dernière, constituée par le bien en général. Et de ces deux textes un peu étendus et imprécis, il constitue une formule nette, concise, lapidaire, un aphorisme d'Ecole.

63. — *Diligere Deum super omnia..... in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus et corporibus inanimatis, in quantum participant amore summi boni, ut dicit Dionysius.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 4).

Résumé fidèle d'une longue énumération où Denis expose la manière propre à chaque catégorie d'êtres de désirer le bien. Scot : *Illud (bonum) omnia concupiscunt, intellectualia quidem et rationalia scienter, sensualia vero sensibiliter, sensu autem expertia insito motu vitalis appetitus, inanimalia autem...*, etc.

Cette conception de la finalité des êtres est passée dans la philosophie chrétienne, et S. Thomas la reprend pour son compte à diverses reprises. Tout tend nécessairement au bien comme à sa fin dernière (texte précédent), mais chacun y tend de la manière qui lui est propre, suivant que le lui permet son degré de perfection. La fin aussi est diverse, c'est-à-dire, le degré de perfection obtenu au terme.

64. — *Bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur quibus dicit quod : bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt.* (S. T. I, q. V; a. 4).

Nous sommes là encore en présence d'une formule frappée, d'une sorte de monnaie d'école, dont le métal a été extrait de Denis. Au dire de S. Thomas lui-même, la formule serait tirée du texte qu'il cite et qui est exactement dans Sarrazin. Cependant Cordier la fait venir de la *H. C.*, ch. I, § 1 : ..... *Manifestationis luminum processio, in nos optime ac large proveniens....* Le présent texte exprime seulement que tous les êtres créés subsistent par la participation du bien reçu, et ce n'est que par inférence qu'il faut conclure que le bien s'est communiqué et tend à se communiquer. L'idée directe de l'effusion du bien et la loi de son expansion est répandue dans toute la doctrine de Denis, spécialement dans ce chapitre, et surtout dans les § 1 et 10.

Variantes : Un premier groupe ne relève que la participation de toutes les choses au bien : *Dionysius attribuit bonum Deo sicuti primæ causæ efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt :* S. T. I, q. VI, a. 1. — C. S. II, D. XVII. q. I, a. 1. — Mais le plus grand nombre ne mentionne que la formule : *Bonum est sui diffusivum et communicativum*, tantôt avec ses deux éléments, tantôt avec un seul : S. T. I. q. LXXIII, a. 3 ; I-II, q. I, a. 4 : q. II, a. 3 ; q. CXII, a. 3 ; III, q. I, a. 1 ; II-II, q. CXVII, a. 6 : C. S. I. D. II, q. I, a. 4 ; D. XXXIV, q. II, a. 1 ; C. S. II, D. XV, q. III, a. 3 ; C. S. III, D. II, q. I, a. 2. — D. XXIV, q. I, a. 3 ; C. S. IV, D. XVII, q. I, a. 2 ; Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5 ; *De Ver.* q. XXI, a. 1 ; q. XXVII, a. 3 ; q. XXVIII, a. 3 ; *Opusc. Theol.*, IV ; *Serm. Dom.* CXIX ; *Serm. Fest.* II, XXVII, XLVII.

65. — *Ultima differentia angeli est intellectuale.... Animæ est rationale.* (C. S. II, D. III, q. I, a. 6).

Denis dit en effet, dans ce paragraphe, et à divers autres endroits, § 1 et 2 : *Intellectualia et rationalia.* Il place incontestablement les âmes humaines à un degré d'être inférieur à l'ange. Attribue-t-il au terme *rationale* toute la précision philosophique

que lui donne S. Thomas ? Il ne semble pas douteux cependant que, même pour lui, l'intelligence angélique ne soit caractérisée par l'intuition et l'intelligence humaine par le raisonnement, encore que celle-ci garde, précisément de son voisinage angélique, des vues intuitives (1).

Variantes : Q. D. *de Spir. Cr.*, q. I, a. 3.

66. — *Aliquid est commune nobis et brutis, non secundum eamdem rationem quod in nobis ad intellectum pertinet.... quæ secundum quamdam communitatem analogiæ extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium.* (C. S. IV, D. XLIX, q. III, a. 1).

Denis, surtout dans les § 1 et 2, auxquels ces deux derniers textes pourraient peut-être se rapporter mieux, encore qu'ils s'amorcent sur plusieurs passages du § 4, expose les différentes effusions de la bonté divine, effusions constitutives des divers degrés d'êtres, et dont la perfection va décroissante, de l'ange aux êtres inanimés. Tous communient dans la notion la plus générale d'être, et suivant les degrés, quelques-uns à la vie, d'autres à la connaissance. C'est précisément les divers modes de tendre à Dieu par la connaissance ou la simple finalité qui sont exposées dans ce paragraphe.

67. — *Dionysius ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei.* (S. T. I, q. LXVII, a. 1).

SARR. : *Lumen intelligibile bonus dicitur.*

Le bien est lumière intelligible, non pas parce que bien, mais parce que être. Les deux attributs fondamentaux de l'être, c'est l'intelligence (avec ses deux aspects : intellectualité et intelligibilité) et la volonté ; il est lumière et bonté. Mais Denis place en Dieu la bonté avant même l'être, d'où l'apparente confusion.

68. — *Non potest inveniri diligens — ie, perfecta — similitudo creaturæ ad Deum.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 7).

Idée très nettement exprimée dans ce paragraphe (*in semetipsa comprehendens et superans*, etc.) sans y être relatée dans les mêmes termes. Si parfois certaines expressions de Denis — et même de S. Thomas — peuvent s'entendre dans un sens panthéistique, il n'est cependant guère de vérité plus nettement affirmée dans Denis et dans S. Thomas que la transcendance de Dieu. La créature est incontestablement inférieure à Dieu et ne soutient avec lui qu'un rapport d'analogie.

69. — *Virtus dividit, sed veritas unitatem dat.* (*In Matth.*, c. XIII).

SCOT : *Sicut ignorantia separatrix errantium est, ita invisibilis luminis præsentia congregatrix et unitrix illuminatorum est et perfectiva.*

La correction introduite par S. Thomas : *virtus dividit*, est bizarre, et quoiqu'il ait dit précédemment : *Virtutes multæ sunt, sed veritas una*, on n'en voit nullement la raison, à moins de l'entendre précisément dans le sens que la vertu est multiple.

70. — § 7. — *Bonum laudatur ut pulchrum.* (S. T. I, q. V, a. 4).

De Sarrazin, avec une coupure après *laudatur* : *Pulchrum et bonum se consequuntur.* C. S. I, D. XXXI, q. II, a. 1.

En réponse à l'ad 1 du premier texte, S. Thomas explique :

(1) Cf. *Retour à Dieu*, c. IV et VII.

Le bien et le beau se confondent dans l'unité du sujet, parce qu'ils ont même fondement, c'est-à-dire, la forme ou l'acte, mais, ils diffèrent en raison, car le bien s'adresse à l'appétit et le beau à la connaissance et à la sensibilité. Car le beau, c'est ce qui plaît à la vue ; il consiste dans l'harmonie des proportions. Les sens se complaisent dans l'harmonie... S. Thomas qui ailleurs fait, avec Aristote, ressortir, comme caractère principal du beau, l'unité dans la variété, se rapproche ici, avec Denis, de la conception platonicienne du beau, qui est avant tout proportion et harmonie, ainsi qu'il l'expose dans le texte suivant.

71. — *Ad rationem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim quod Deus est causa omnis pulchritudinis, in quantum est causa consonantiæ et claritatis.* (c. s. I, D. XXXI, q. II, a. 1).

Sarr. : *Supersubstantiale pulchrum pulchritudo quidem dicitur propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem et sicut universorum consonantiæ et claritatis causa, ad similitudinem luminis.*

Variantes : Moderata et conveniens proportio in qua consistit ratio pulchritudinis. s. T. II-II, q. CXLI, a. 2. — q. CXLV, a. 2.

72. — *Dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum.* (s. T. II-II, q. VIII, a. 1).

Le sens est bien de Denis, mais la formule est de S. Thomas.

C'est la reprise du texte précédent qui exprime seulement que tous les êtres, chacun à sa manière, empruntent du bien infini leur beauté. Denis ne parle ici que de la beauté, alors que S. Thomas vise tous les dons divins. Mais Denis a lui-même, et dans ce même chapitre, au § 1, posé le principe avec la même généralité que S. Thomas. Il y a cependant une sorte de pétition de principe à dire que les créatures reçoivent leur beauté et les autres dons divins, chacun à leur manière, car leur manière est précisément déterminée par les dons de Dieu. Elles reçoivent ce qu'il plaît à Dieu de leur donner, et leur manière est mesurée par l'idée en Dieu qui les représente, et la bonté divine qui réalise la perfection ou le contenu de cette idée.

73. — *Existentia pulchrum et bonum desiderant : et omnia quæcumque faciunt propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt ; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.* (Q. D. *de Ver.*, q. XXII, a. 1).

Sarr. : *Omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt quæcumque faciunt et volunt....... Bonum et pulchrum secundum omnem causam cuncta desiderant.*

Variantes : Pulchrum omnia appetunt. Même référence. — *Omnia appetunt bonum.* s. T. I-II, q. VIII, a. 1.

Inconsciemment ou à dessein — à dessein probablement — S. Thomas a légèrement modifié la portée de la pensée de Denis. Il énonce sans doute que tout aspire au beau et au bien ; mais alors que Denis — dans Sarrazin — dit que tout ce qu'opèrent les choses, elles l'opèrent avec le désir du beau et du bien, S. Thomas, dans ce dernier énoncé, borne au désir du bien le désir des choses. Et cela est vrai. Le bien seul peut mouvoir la volonté. Et peut-être serait-il difficile d'admettre que toutes les choses en tout sont mues par le désir du beau, à moins d'identifier absolument, comme le fait Denis, le beau et l'être.

74. — *Deus tota in totis congregat.* (S. T. I, q. LV, a. 1).

SARR. : *Deus.... tota in totis congregans.*

Tout est en tout. C'est le principe fondamental de la métaphysique de Denis. C'est pour cela que tout peut sortir de tout et s'y ramener, que tout peut connaître tout et en être connu. Dieu est dans son œuvre, et son œuvre en lui. Et, dans chaque partie de son œuvre, l'œuvre entière est contenue. Ce n'est cependant pas là confusion, grâce à la théorie de la contenance éminente ou virtuelle. Cf. textes : *C. H.*, 26, 98, 110 ; *E. H.*, 15 ; *D. N.*, 44.

75. — § 8. — *Dionysius vocat angelos divinas mentes.* (C. S. I, D. III, q. V, a. 1).

De Sarrazin.

Variante : S. T. I, q. LVIII, a. 3.

Ce sont là, chez Denis, les qualifications ordinaires des anges. Comme les anciens, Denis appelle divin tout ce qui est supérieur à l'humanité, tout ce qui approche la divinité, et les anges sont « dans les vestibules de la Trinité ».

76. — *Moveri dicuntur divinæ mentes : circulariter quidem unitæ illuminationibus pulchri et boni ; in directum autem quando procedunt ad subjectorum providentiam ; oblique vero quando providentes minus habentibus ingressibiliter manent circa Deum.* (*Opusc. Var.*, XIV, C. XVII).

De Sarrazin, avec des coupures après *unitæ* et *providentiam* et un raccourci final : *circa Deum* remplace une longue périphrase *in identitate circa unitatis causam.*

Variantes : Textes qui reproduisent l'ensemble des trois mouvements : *Triplex motus angeli invenitur a sanctis traditus : Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentes angeli descendentes, qui quidem motus metaphorice motus dicatur et hunc tradit Dionysius et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum angeli ; et per illud lumen intellectus angeli ascendit in contemplationem Dei, et sic est motus ab eodem in idem et est uniformis in quantum illud lumen non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur, quando angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem angeli et deinde reflectitur illud lumen ad inferiora quibus lumen suum tradit, per quod lumen inferiora non reducuntur in angelum, sicut in finem, sed in Deum ; et talis motus est compositus ex recto et circulari.* C. S. I. D. XXXVII, q. IV, a. 1. — *et resp. ad* 1. — Même exposé : *In Psalm.* XXVI, 6. — Textes résumés : *Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animæ.* Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 15 et *ad* 3.

Texte de détail : *Intelligere angeli est motus ejus :* S. T. I, q. LIV, a. 2. — q. LVII. a. 1. — C. S. IV, D. L, *Exp. Text.*

77. — *In angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima. Dicit enim : « Motum circularem angeli esse secundum illuminationes pulchri et boni, motum autem circularem... animæ secundum plura determinat : quorum primum est « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam » ; secundum est « quædam convolutio virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione » ; tertium autem est « unio ad ea quæ supra se sunt ». Similiter etiam differenter describit motum rectum*

utriusque. Nam rectum motum angeli dicit esse « secundum quod procedit ab subjectorum providentiam » : motum autem rectum animæ ponit in duobus : primo quidem in hoc « quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam » ; secundo autem in hoc « quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur ». Sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in angelis assignat ex hoc « quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum » ; obliquum autem motum animæ assignat ex eo « quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffuse ». (s. T. II-II, q. CLXXX, a. 6). — A cette série de textes présentés en objection, S. Thomas répond encore plus longuement dans l'ad 2, en exposant les ressemblances et les différences entre les deux intelligences angélique et humaine. Il reprend et commente la plupart des textes de Denis déjà cités dans le *Videtur*. Voici les principaux rapports établis entre les deux intelligences. L'ange ne tire point sa connaissance du monde matériel et son intelligence procède par intuitions. L'âme au contraire puise toutes ses notions du contact immédiat avec la diversité du sensible et arrive à la science par raisonnement. Elle parvient cependant à l'unité, et de deux manières : 1° en ramenant la variété du monde extérieur à l'unité de la conscience ; 2° en ramenant la variété de la connaissance rationelle à l'unité de la vérité contemplative. Et ces procédés représentent, et pour les anges et pour les âmes ce que Denis appelle leur mouvement circulaire. Le mouvement droit consiste pour les anges dans l'illumination qui transmet les idées du rayon intelligible divin d'intelligence en intelligence, en les appropriant, de haut en bas. L'âme aussi a son mouvement droit qui la fait passer, par le raisonnement, du monde sensible au monde intelligible. L'ange enfin réalise le mouvement oblique — ou composé — en ramenant par l'illumination (mouvement droit) ceux qu'il illumine à l'unité de la contemplation divine (mouvement circulaire). L'âme aussi, pourvue des illuminations divines et rationnelles (mouvement droit), par elles tend à l'unité et à Dieu (mouvement circulaire).

Dans toute cette explication (ad 2 et ad 3), S. Thomas expose et justifie la division de Denis des mouvements contemplatifs, en trois, contre Richard de S. Victor, qui en admet un bien plus grand nombre (1).

Les textes de Denis cités dans tout ce commentaire sont de Sarrazin, généralement exacts, mais avec, souvent, comme d'ordinaire, des abréviations, omissions et transpositions. Est-il besoin d'ajouter que les deux séries de mouvements ne sont pas, dans Denis, opposés un à un, mais dans deux paragraphes différents, ceux de l'ange au § 8, déjà cité, et ceux de l'âme dans le texte qui suit.

78. — § 9. — *Motus quidam inveniuntur in anima, ut Dionysius dicit, secundum tres gradus : quorum primus est secundum quod a rebus exterioribus agregatur anima ad seipsam ; secundus autem est prout anima conscendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, ie, angelis. Tertius autem gradus est secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia bona, scilicet Deum.* (s. T. q. XCIV, a. 2).

Il y a dans ce texte certaines expressions empruntées à Sarra-

(1) *Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motum contemplationis describit* — Et ailleurs : *In contrarium est auctoritas Dionysii.* Même référence.

zin ; dans l'ensemble, c'est plutôt un résumé exact, mais qui ne vise nullement à reproduire textuellement l'auteur cité.

Variantes : Textes résumés : S. T. II-II, Q. CLXXIX, a. 1, et q. CLXXX, titre et a. 6. — Textes de détail : *Ibid*, a. 8 ; Q. *de Ver.*, q. X, a. 8, et la réponse *ad* 10.

Denis représente donc les degrés de la contemplation sous le symbole de trois mouvements : le mouvement direct, le mouvement oblique et le mouvement circulaire. Assez obscure chez Denis, cette théorie de la contemplation est exposée par S. Thomas avec clarté et élévation. Les opérations contemplatives de l'entendement s'appellent du nom de mouvement dans le sens où les philosophes eux-mêmes ont employé ce terme pour désigner les actions extérieures. Ce n'est en effet que par les choses sensibles que nous arrivons à la connaissance des choses intelligibles. Le mouvement local, type du mouvement physique, peut être circulaire, direct ou oblique. Le plus parfait des trois est le mouvement circulaire, à cause de sa régularité, de son uniformité, de sa gravitation à distance toujours égale autour d'un même centre. Le mouvement direct se fait entre deux lieux déterminés. Le mouvement oblique se compose des deux précédents.

Dans la contemplation, le mouvement direct est le plus imparfait et en forme le premier degré. Il consiste pour l'âme à partir du sensible, du visible, pour arriver à l'intelligible et à l'invisible, et jusqu'à Dieu même. Toutes les réalités matérielles lui sont des miroirs qui lui représentent Dieu, des vestiges qui la guident dans sa recherche. Semblable à l'épouse du Cantique qui s'adresse à toute la nature, à la terre et au ciel, pour leur demander où est le Bien Aimé, l'âme s'élance, de la contemplation de l'univers, œuvre de Dieu, jusqu'à son auteur invisible.

Le mouvement oblique participe du circulaire, il s'approche du centre, il unit plus intimement à Dieu l'âme qui s'élève jusqu'aux perfections divines pour les contempler dans la lumière de la foi, dans les mystères de la religion. Incapable encore de voir en elles-mêmes les perfections divines, l'âme se replie sur la connaissance que lui en fournit la révélation. Elle admire, elle adore, elle aime ces perfections qui, pour ainsi dire, tombent sous les sens et qui se laissent toucher.

Enfin, le troisième et le plus parfait des degrés de la contemplation est constitué par le mouvement circulaire, qui élève l'âme au mode angélique de connaître. Il l'unit à Dieu, comme à un centre immobile, par un regard simple, pur de toute multiplicité de pensées et d'actes rationnels, tels que l'exercent les anges, toujours égal, toujours le même, toujours un, toujours permanent autour de la Beauté et de la Bonté éternelles. C'est proprement l'acte contemplatif (1).

79. — § 10. — *Dionysius dicit quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amabile.* Q. D. *de Ver.*, Q. XV. a. 1.

Texte de Sarrazin qui, en plus, a : *concupiscibile.*

Variantes : Un bon nombre de textes ne parlent que du bien et ne relèvent que les épithètes : *amabile* et *diligibile*, séparées ou réunies : S. T. I-II, Q. XXVI, a. 1 ; Q. XXVII, a. 1. — S. T. II-II, Q. XXXIV, a. 1. — Q. CXLV, a. 2. — C. S. IV, D. L, Q. II, a. 1, et

(1) Cf. S. Thomas : *S. T.* II-II, Q. CXXX, a. 6 ; *Q. D. de Ver.*, Q. X, a. 15 ; *Comment. in* c. IV de *D. N.* — MASSOULIÉ, *Méditations de S. Thomas. — Retour à Dieu*, c. VII.

resp. ad 1. — S. T. II-II, q. XXIV, a. 2. et *resp. ad* 1. — S. T. II-II, q. CXIV, a. 1. — S. T. II-II, q. XXV, a. 3. — S. T. I-II, q. XXV., a. 2. — Textes où la même idée est transposée en termes d'école : *Amor summi boni nobis naturaliter inest.* C. S. III, D. XXX, q. I, a. 4. — *Opusc. Var.*, I, c. X.

Ces textes — les deux derniers surtout, et la portée n'en est pas identique — expriment une partie de la théorie de la volonté, telle que S. Thomas la développe d'après les principes posés par Denis. La volonté est libre dans son choix des moyens à la fin, et seulement dans le choix des moyens. Elle ne l'est pas vis-à-vis du bien en général, qu'elle ne peut pas ne pas vouloir. Même quand elle se trompe et fait le mal, c'est encore le bien, un bien inférieur et déréglé, qu'elle poursuit. Elle ne l'est pas davantage, et ce ne sont du reste là que des aspects de la même question, en présence de Dieu, sa fin dernière, contemplé face à face. Le bien en général et le bien parfait vu par l'intelligence déterminent nécessairement la volonté. C'est pour cela que les bienheureux dans l'autre vie ne peuvent plus pécher. Denis n'exprime ici que la nécessité naturelle de l'amour, qu'il étend au reste, et S. Thomas aussi mais plus discrètement, au bien et au beau, et qu'il attribue à toute créature.

80. — *Singula amant seipsa contentive, ie, conservatione.* (S. T. I-II, q. XXVIII, a. 5).

Exactement Sarrazin, moins la formule explicative.

Tout être s'aime soi-même. C'est la loi même et le caractère fondamental de l'être : l'être parfait se connaît et s'aime. Aux degrés extrêmes, l'être imparfait ne connaît plus, et est à peine connaissable, mais il s'aime de toute la perfection qu'il possède et de celle à laquelle il tend.

81. — *Propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt.* (S. T. I-II, q. XXVIII, a. 6).

SARR. : *Omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quæcumque faciunt et volunt.*

82. — *Divinus amor non dimisit eum sine germine esse.* (C. S. II, D. I, q. II, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Mêmes textes avec, plus généralement, *permisit*, au lieu de *dimisit* : C. S. II, *Prolog.* — D. XXVI, q. I, a. 1. — C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 1. — S. C. G. I, C. XCI. — Q. D. *de Pot.*, q. II, a. 3. — q. VI, a. 9. — q. X, a. 2. — *In Psalm.*, XXXII, 1. 5. (*non sinit*). — *Opusc. var.*, VII, c. XI.

S. Thomas explique qu'il ne s'agit point ici de la génération éternelle du Verbe, laquelle est nécessaire, mais de la production des créatures dont S. Thomas dit qu'elle est un acte de la libre volonté de Dieu, mais un acte impéré par l'amour. Si l'on pressait un peu Denis, il ne serait pas impossible de voir dans cette impulsion de l'amour une force aussi nécessaire que la nécessité des déterministes.

83. — § 11. — *Hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo, rectilineum et rectas habens lineas.* (S. T. I-II, q. XXVI, a. 3). Et en réponse *ad* 1 : *Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo ; sic enim amor idem est quod dilectio.*

SARR. : *Sicut non sit possibile quatuor munerum per bis duo significare et rectilineum per habens rectas lineas.*

C'est le sens et ce sont les comparaisons de Denis. Comme lui, S. Thomas s'applique à montrer ce que ces deux termes : amour et dilection ont de commun et ce en quoi ils diffèrent. Cependant Denis insiste plutôt sur l'élément commun et S. Thomas davantage sur les différences. Il distingue quatre aspects principaux de l'amour : l'amour proprement dit, l'amitié, la charité et la dilection. La dilection implique un choix que l'amour ne comporte pas nécessairement.

84. — § 12. — *Quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.* (S. T. I-II, q. XXVI, a. 3).

SARR. : *Quibusdam nostrorum sanctorum visum fuit sermones dicentium divinius esse nomen amoris nomine dilectionis.*

C'est en preuve de cette assertion que Denis cite le fameux texte de S. Ignace : mon amour a été crucifié, qui, écrit après la composition des *Noms Divins*, si on les attribue à Denis l'Aréopagite, n'est pas sans embarrasser les partisans de l'authenticité.

85. — *Dilectio est idem quod amor.* (C. S. III, D. XXVII, q. II, a. 1).

SARR. : *Mihi videntur theologi commune quidem ducere dilectionis et amoris nomen.*

86. — § 12 et 15. — *Amor est vis unitiva et concretiva.* (S. T. I, q. XX, a. 1).

Ce texte peut viser deux passages de Denis qui ont le même sens et les mêmes termes essentiels : *amor est vis unitiva.* Seule diffère l'autre épithète, très diverse au reste et dans Denis et dans S. Thomas. Elle paraît empruntée à Robert Grosse-Tête, qui a : *amor est virtus unitiva et concretiva.* Il semble donc que S. Thomas ait utilisé la traduction de Grosse-Tête. Nous avons pu constater que divers mots lui paraissaient empruntés, encore que nous n'ayons pu identifier de textes d'une certaine longueur. Le premier passage est de Denis au § 12. Sarrazin : *Et est hoc virtutis unitivæ et conjunctivæ.* Le second est de Hiérothée cité par Denis au § 15. — SCOT : *unitivam quamdam et continuativam intelligemus virtutem.*

Variantes : Même texte : S. T. I-II, q. XXV, a. 2. — Elles reproduisent surtout l'idée essentielle de la définition de l'amour : *Amor est quædam vis unitiva.* S. T. I, q. XXXVII, a. 1. — I-II, q. XXVI, a. 2. — q. XXVIII, a. 1. — II-II, q. XXV, a. 4. — q. XXIX, a. 3. — C. S. III, D. XXVIII, q. I, a. 6. — D. XXIX, q. I, a. 3. — C. S. IV, D. XIII, q. II, a. 1. — S. C. G. I, C. XCI. — Q. D. *de Carit.*, q. I, a. 9. — *Ad Hæbr.*, C. X, l. 2. — *Amor est unio quædam* : S. T. II-II, q. XXVII, a. 1. — Q. D. *de Spe*, q. I, a. 1. — *Amor est copula amantis cum amato. Op. var.*, LIV, 8us *gradus.*

S. Thomas décrit ici, après Denis, un des mouvements essentiels de l'amour qui est de s'unir à l'objet aimé. L'amour a deux aspects : il est union ou expansion ; il veut le bien de l'aimé ou le sien propre ; il donne ou il prend ; quand il se produit dans un être imparfait, il aspire à l'union, à l'absorption, et, quand, par l'amour, l'être s'est parfait, il aspire alors à se répandre. Ainsi dans la créature. En Dieu, c'est le mouvement inverse. Son trop-plein de perfection tend d'abord à s'épancher, d'où la création. Puis, comme s'il y avait eu diminution de la perfection divine, ou parce que le parfait appelle nécessairement à soi l'imparfait, il y a rappel des créatures et union dans la fin dernière.

87. — § 12 et 15. — *Amor virtus est unitiva, movens superiora*

ad Providentiam minus habentium, ie. inferiorum — coordinata autem — ie. æqualia — rursus ad communicativam alternam habitudinem, subjecta — ie, inferiora — ad meliorum — ie, superiorum — conversionem. (C. S. III, D. XXVII, q. I, a. 1).

SARR. : .... *Secundum communicativam habitudinem alternam, moventis autem prima (superiora) ad subjectorum Providentiam, et collocantis minus habentia in superioribus conversionem* (1), Mais, comme le texte précédent dont il reproduit la définition, celui-ci vise à la fois la citation de Sarrazin § 12, et une citation de Hiérothée au § 15 qui a exactement le même sens et presque les mêmes mots.

Variantes : Ratio liberalis dationis est amor qui, secundum Dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. C. S. I, D. XVIII, q. I, a. 3. — D. XLX, q. I, a. 3. — C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 2. — S. T. II-II, q. XXXI, a. 1. — *Providentia est effectus amoris.* C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 4. — *Amor est ad invicem movere.* S. C. G. I, C. XCI, 5.

Denis attribue ici à l'amour ce qu'il avait précédemment (Textes 29 et 30 de *H. C.* et 48 de *H. E.*) indiqué seulement comme étant les deux principaux effets de l'action hiérarchique : mettre les inférieurs dans la soumission des supérieurs et préposer ceux-ci à la bonne administration de ceux-là. C'est un programme de gouvernement qui peut se discuter. C'est un peu le régime du bon tyran. Mais dans les rouages de leur administration, Denis et S. Thomas mettent l'huile de l'amour. C'est un programme pour l'autre vie plutôt que pour celle-ci.

88. — § 13. — *Divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant.* (S. T. II-II, q. LXXXII, a. 2. — Le texte n'est, quant au mot à mot, ni de Sarrazin, ni de Scot. Fretté note à ce sujet : *S. Thomas sensum reddit propriis verbis, qualibet versione neglecta.*

Variantes : C. S. IV, D. XII, q. II, a. 1. — *Opusc. Theol.*, II, C. X. — Les autres n'en reproduisent que la première partie : *Est autem extasim faciens divinus amor* : S. T. II-II, q. CLXXV, a. 2, et *resp. ad* 1. — C. S. III, D. XXVII, q. I, a. 1. — D. XXIX, q. I, a. 5. — Q. D. *de Cor.*, q. I, a. 12. — *De Ver.*, q. XIII, a. 2. — *Cognitio assimilat, sed dilectio transformat.* Q. D. *de M.*, q. VI, a. 1. — *Amor transfert amantem in amatum, ut jam vivat vita amati.* C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 1. — S. T. I, q. XX, a. 2. — Enfin une extension singulière du sens de *divinus amor* qui, dans les citations jusque-là relevées s'entendait de l'amour divin, dont l'âme est transportée, et qui, dans le texte qui suit, s'applique à Dieu, que l'amour aussi fait sortir de lui-même : *Ipse Deus est per amorem extasim passus.* C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 1. — Même interprétation : S. T. I-II, q. XXVIII, a. 3. — Et encore : *Amor divinus fuit causa quare res fecit.* C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 3. — Denis assurément n'eût pas renié la formule, mais, telle quelle, elle est de S. Thomas.

S'il est superflu d'établir le mysticisme de Denis, il n'est pas tout à fait inutile de noter que S. Thomas se l'ait assimilé aussi hardi, aussi large, et plus précis encore que celui de son maître en contemplation (2).

(1) Le texte de Denis le Chartreux a un point devant *moventis* et *per* devant *conversionem*. — (2) *Retour à Dieu*, ch. VII.

89. — *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit : « Vivo ego, jam non ego ».* (*Ad Galat.*, II). — S. T. II-II, q. CLVI, a. 2.

SARR. : *Paulus in continentia divini factus amoris et virtute ipsius extasim faciente, participans divino ore : « Vivo ego, dixit, jam non ego, vivit autem in me Christus ».*

S. Thomas ici a mal lu ; il a lu *incontinentia*, qui, dans Sarrazin, est en deux mots (Scot a : *in excellentia*) et ne signifie pas incontinence, mais plénitude. Le sens au surplus ne diffère que très peu. Sarrazin dit que, rempli de l'amour divin, S. Paul s'est écrié.... — Et S. Thomas : S. Paul, ne pouvant plus contenir l'amour qui l'oppressait, a dit.... — Un autre texte est plus fidèle : *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dicit : « Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus. »* Tous les termes — sauf *vero* au lieu de *autem* — sont dans Sarrazin, mais S. Thomas a pris ses bons ciseaux.

90. — *Amans sic fit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius : Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis.*

Exactement de Sarrazin, sauf une coupure après *causa* : *pulchro et bono omnium amore.*

Variantes : S. T. II-II, q. CLXXV, a. 2. — *Amor divinus fuit causa quare res fecit.* C. S. III, D. XXXII, q. I, a. 3.

C'est là le vrai texte auquel il faudrait rapporter pour le sens, la citation mentionnée plus haut (texte 88) : *Ipse Deus est per amorem extasim passus.* Dieu lui-même se laisse vaincre aux charmes de la bonté, de la dilection et de l'amour.

91. — *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quod habet ad existentia.* (S. T. I-II, q. XXVIII, a. 4).

SARR. : *Propter quod qui fortes sunt in divinis ipsum zelotem appellant sicut multum in bono amore ad existentia.*

Variantes : Q. D. *de Ver.*, q. XXVI, a. 4. — C. S. I, *Prol.*, q. I, a. 5. — C'est le Dieu jaloux de l'Ecriture.

92. — § 15. — *Amorem sive divinum sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accepimus virtutem.* (C. S. I, D. X, q. I, a. 3).

Exactement de Sarrazin, sauf *intelligemus*, au lieu de *accepimus*.

Variantes : *Amor communiter acceptus comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem.* S. T. I-II, q. XXVIII, a. 6. Ce sont surtout ces divisions de l'amour que S. Thomas fait ressortir dans les textes qui suivent : S. T. I-II, q. XXVI, a. 1. — I, q. LX, a. 1. — a. 2. — C. S. III, D. XXVII, q. I, a. 2. — A noter, au *videtur* 2, à la même référence, une citation du commentateur — Hugues de S. Victor — : *Commentator ibidem ponit duas definitiones amoris : prima est hæc : Amor est connexio vel vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Secunda est : Amor est naturalis motus omnium rerum quæ in motu sunt, finis quietate statio, ultra quam nullius creaturæ progreditur motus. Ex quibus est accipere quod amor in omnibus rebus invenitur.* — A quoi S. Thomas répond : *Commentator definit amorem secundum quod se habet ad omnes communiter.*

Ces diverses espèces d'amour sont classiques dans l'Ecole, en

particulier l'amour intellectuel et l'amour naturel. S. Thomas, à défaut de Denis, explique que ces différences dans l'amour proviennent du degré de connaissance qui l'accompagne. Les êtres qui n'ont que la connaissance sensible ou la finalité naturelle ont un amour déterminé et fatal. Les trois degrés d'intelligence : rationelle, intuitive et infinie, différencient les trois autres formes de l'amour, dont les différences consistent non plus dans la connaissance du but et le choix des moyens, mais dans la possibilité d'erreur et la fixité dans l'adhésion affective. — Ce passage est tiré de la citation de Hiérothée.

93. — § 17. — *Ex eo (amore) omnes actiones et affectiones derivantur.* (Q. D. *de Spe*, q. I, a. 3).

SARR. : *Una quidem est simplex virtus per se motiva ad unitivam quamdam concretionem ex bono usque ad extremum existentium.*

Ce n'est donc pas tout à fait le sens de Denis — ou plutôt de Hiérothée — qui dit sans doute : Ramenant donc ces ruisseaux divers (les diverses formes de l'amour) à la source unique, disons qu'il existe une forme simple... etc., sans formuler cependant que toutes les facultés et opérations de l'affectivité en dérivent. Il a fait la métaphysique et non la psychologie de l'amour. S. Thomas manifestement cherche dans ce texte un fondement à sa théorie que toutes les autres passions dérivent de l'amour.

94. — *Multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis.* (S. T. I, q. CXIV, a. 3).

SARR. : *Multitudo dæmonum.... prolapsa malorum universorum causa et sibi ipsis et aliis efficitur.*

Variantes : Exactement mêmes textes : S. T. I-II, q. LXXX, a. 4. — Q. D. *de Malo*, q. III, a. 5. — En réponse au texte 94 présenté comme objection, S. Thomas a : *Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata.* La raison d'ordre général indiquée par S. Thomas n'est pas pour nier l'action tentatrice du démon sur les volontés individuelles, mais elle n'est pas pour les individus l'unique facteur.

95. — § 19. — *Malum non ex bono, et si ex bono est, non est malum.* (Q. D. *de Malo*, q. I, a. 3). — Et en réponse *ad* 5 : *Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono, sicut ex causa per se, sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.*

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Non est causa mali bonum. Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 6. En réponse *ad* 1, S. Thomas expose que le mal, n'étant pas de l'être, ne peut pas être proprement causé.

C'est, avec le texte précédent, le premier texte de ceux, nombreux, relevés dans Denis sur la question de la nature et de l'origine du mal, qui se développe dans toute la fin de ce chapitre. Nous aurons à indiquer quels sont les principes de solution de cette grave question empruntés par S. Thomas à Denis. Notons pour le moment les idées essentielles de chaque texte : Le mal ne provient pas du bien comme de sa cause propre ; s'il découlait du bien, s'il en était formé, il ne serait pas le mal. Il est bon, pour entendre cette question, de bien distinguer dès l'abord, la notion abstraite du mal, de celle des méchants ou mauvais. Le

mal est, par définition, une privation, une absence radicale de bien, et il est clair qu'il n'en peut être un produit. Les méchants au contraire sont des êtres qui sont tels parce que bons, mais à qui il manque quelqu'une des perfections qu'ils devraient posséder. Ils sont donc composés et de bien et de privation de bien. Les termes étant ainsi définis, le principe posé dans le texte ci-dessus est presque une tautologie.

96. — *Optimi est optima adducere.* (C. S. I, D. XLIV. q. I, a. 1).

SCOT. : *Neque optimi non optima adducere.*

Variantes : Opusc. theol., IV. *Serm. Dom.* III. — *Serm. Fest.* III, et XLVII. — *Boni est salvare et producere.* C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 3.

Le meilleur produit le meilleur, et non pas le mal, preuve que le mal ne vient pas du bien.

97. — *Malum nihil existentium corrumpit.* (C. S. I, D. XLVI. *Exp. Text.*).

SARR. : *Malo autem corrumpere et destruere ; nihil est existentium ex malo.*

Variante : Mali est corrumpere. C. S. II, D. XXXIV, q. I. a. 2. — Il ne semble pas que S. Thomas ait compris le texte qu'il a d'ailleurs composé singulièrement de deux éléments qui se suivent, mais s'opposent. Le texte dit : Il appartient au mal de corrompre, donc rien de ce qui existe n'est formé par le mal. Or le sens de S. Thomas paraît être : le mal ne corrompt rien de ce qui existe. La version de la variante semble plus juste.

98. — *Malum non est neque in universali natura, neque in particulari.* (C. S. II, D. XXXVII, q. I, a. 1).

SARR. : *Nihil est enim universaliter non existens... malum autem neque in existentibus, neque in non existentibus.*

Le sens ne concorde qu'imparfaitement et nullement les mots. Denis dit : Si le mal subsiste, c'est donc qu'il n'est pas mal absolument. S. Thomas traduit : le mal n'existe pas en soi, comme nature universelle. Denis dit encore : Et il se mêle à quelque bien d'où il emprunte tout ce qu'il a d'être. Donc même les êtres individuels, qui sont mauvais, n'existent pas, parce que mauvais, mais parce que possédant quelque bien. Et S. Thomas traduit : Le mal, comme tel, n'existe pas en tant que nature individuelle.

99. — *Malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente.* (S. T. I, q. XLVIII, a. 2).

SARR. : *Malum non existens est.... neque non existens.* — Le verbe *distat* est dans Scot.

Variantes : Même texte : C. S. II, D. XXXIX. q. I, a. 1. — Et en réponse *ad 2* : *Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est, et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente, quia in existente malum est tanquam in subjecto. quamvis ipsum malum in se non sit existens ; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse.*

Le mal est la privation d'un bien dû ; il ne peut donc être donné que dans un être, imparfait sans doute, mais dans un être existant.

100. — *Erit malum ad omnis, ie. universi perfectionem conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens.* (C. S. I, D. XLVI, q. I, a. 3). Avec réponse *ad* 1 : *Dionysius con-*

cludit hoc dicendo ad impossibile ; et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.

Texte de Sarrazin, qui a seulement *completionem*, au lieu de *perfectionem*, et *per*, au lieu de *secundum*.

Le commentaire de l'ad 1 ne semble pas exact. Denis admet bien que le mal a sa place et sa valeur dans la création et que c'est à lui que l'univers doit de n'être pas une chose imparfaite. Mais il l'admet au même sens que S. Thomas : Le mal ne contribue pas par lui-même, mais seulement par accident, à la perfection de l'ensemble.

101. — § 20. — *Malum, in quantum malum, corrumpit.* (*De Malo*, q. I. a. 1).

Sarr. : *Malum, secundum quod est malum, nullam substantiam aut generationem facit, solum autem malum facit et corrumpit existentium substantiam, in quantum in ipso erit.*

Variantes : *Corrumpere est proprium mali. De M.*, q. I, a. 1. Deux citations dont l'une avec réponse ad 16. — C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 2, avec *resp. ad* 5. — *De M.*, q. XVI, a. 2.

Même idée et à peu près mêmes termes qu'au texte 97. Le mal, comme tel, n'étant que privation et non être, ne peut rien produire, ni même proprement corrompre. Il ne détruit l'être que statiquement ; il est l'expression de la diminution d'être subie par le bien.

102. — *Bonum particulare est subjectum mali.* (C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 4).

Variantes : Ce texte n'a pas d'équivalent verbal dans Denis, mais en traduit exactement le sens. Le mal n'existe pas en lui-même et indépendamment du bien, mais il se subjecte dans les êtres dont il est l'imperfection. — Mêmes textes, différents quant aux termes, identiques au fond, et qui expriment, en langage d'école, la doctrine extraite de ce paragraphe : *Malum non radicatur nisi in natura boni. De Pot.*, q. III, a. 6. — *Malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum.* C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 1. — Cependant pour ce dernier texte Scot a : *Si malum imperfectum est bonum.* — *De Ver.*, q. XXIV, a. 7. — *Ibid.*

103. — *Bonum diversos gradus habet.* (S. T. I-II, q. LXXVIII, a. 1).

Scot : *Magis autem existentia omnia tantum erunt magis et minus, quantum optimum participant.* Denis énonce la cause, S. Thomas les effets. Les choses ont plus ou moins d'être, selon qu'elles ont plus ou moins de bien. Donc elles ont divers degrés d'être : *magis et minus*.

104. — § 22. — *Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, scilicet divini.* (C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 6).

Exactement de Sarrazin.

Autre texte abrégé : *Angelus est imago divina.* C. S. I, D. III, q. II, a. 1. — Denis rappelle que l'ange est le reflet de Dieu pour établir que le mal n'existe pas en lui.

105. — *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* (S. T. I, q. XII, a. 4).

Sarr. : *Angelus..... est speculum purum, clarissimum, incontaminatum, incoinquinatum, immaculatum, suscipiens totam, si est conveniens dicere, pulchritudinem boniformis deiformitatis.* — Procédé ordinaire de S. Thomas : élaguer tout ce qui ne va pas à son but, écheniller les épithètes par trop redondantes de Denis et simplifier ses circonlocutions.

Variantes : Elles ne mentionnent en général que tel ou tel des caractères ci-dessus : S. T. I, q. LVIII, a. 4. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 6. — Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 3 et a. 8 et a. 16.

106. — *Angeli non sunt mali, quamvis interdum mala puniant. neque puniri est malum, sed fieri pœna dignum.* (*Opusc. Theol.*, I, C. XXXI).

SCOT : *Non igitur neque in angelis est malum. Sed puniendo peccantes sunt mali ?....... Et quidem neque puniri malum, sed dignum fieri pœna.*

Les *Variantes* ne comportent que la seconde partie de la citation : *Neque puniri....* etc., séparée du texte dans Denis de la première par plusieurs lignes : S. T. I, q. XLVI, a. 6. — I-II, q. LXXVIII, a. 1. — C. S. II, D. XXXVII, q. III, a. 2. — Q. D. *de M.*, q. I, a. 5. — *Op. Theol.*, I, C. XXXII.

La faute n'est pas dans le justicier qui punit, mais dans le coupable qui prévarique. La chose s'entend du mal moral ; car, il y a bien dans le fait de faire justice, un mal physique voulu par la loi en vue du bien moral.

107. — § 23. — *Dæmones non semper, nec naturaliter sunt mali, sed per defectum angelicorum bonorum.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 1).

Exactement de Sarrazin, sauf *natura*, au lieu de l'adverbe.

Variantes : Ne reproduisent que le début du texte : *neque dæmones natura sunt mali* (Scot) : *De M.*, q. XVI, a. 2. — S. T. I, q. LXIII, a. 4. — *Op. var.*, XIV, C. XVIII.

Il n'y a de perverti dans les démons que la volonté. Par leurs qualités naturelles, ils restent à leur degré d'être, au-dessus de l'humanité.

108. — *Dæmones intelligunt et volunt bonum.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 5).

SCOT : *Et sunt, et vivunt, et intelligunt, et omnino est quidam in eis concupiscentiæ motus.*

Denis ne dit pas précisément que les démons veulent le bien. on peut l'entendre cependant du bien voulu d'amour naturel : leur conservation.

109. — *Aversio — scilicet a Deo — est ipsis dæmonibus malum, et quasi mentium excessus, quia per superbiam ultra se ipsos sunt elati, et postea subdit* (*Dionysius*) *quædam ad pœnam pertinentia, sicut : « Non consecutio finis ultimi » et « imperfectio » per carentiam debitæ perfectionis, et « impotentia » consequendi quod naturaliter desiderant, et « infirmitas virtutis conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo ».* (*Op. var.* XIV, a. 18).

Les mots entre guillemets, sont de Sarrazin, excepté le « *quasi mentium excessus* », qui est une faute de copie. pour : *convenientium excessus*, a moins que le terme « *excessus* », que Cordier traduit plus clairement par *desertio frustatioque*, n'ait incité S. Thomas au contre-sens en lui faisant supposer dans la faute de l'ange une sorte de folie : *excessus mentis*.

Variantes : Malum dæmonis est aversio — scilicet a superiori regula — et convenientium ipsis excessus. Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 2. Exactement de Sarrazin. — Autres textes résumés : Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 3. — *Ibidem*, et a. 2. Le mal des démons, ou la cause de leur révolte fut un péché d'orgueil qui les dressa contre Dieu.

110. — *Malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 1). — Et *resp. ad* 3 : *Satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ, opinatus sit cum eis dæmones esse animalia quædam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis.*

Le texte est exactement de Sarrazin.

Variantes : Textes identiques : C. S. II, D. VII, q. II, a. 1 et *resp. ad* 1. — Q. D. *de Pot.*, q. VI, a. 6 et *resp. ad* 3 : *Absque dubio Dionysius angelos et dæmones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiæ pro voluntate inordinata.* — Q. D. *de An.*, q. I, a. 19 et *resp. ad* 8. — *Op. var.* XIV, C. XVIII. — S. T. I, q. LIX, a. 4. — Q. D. *de M.*, q. XXI, a. 6. — S. T. I, q. LIV, a. 5. — q. LVIII, a. 5.

S. Thomas n'est donc pas bien fixé sur l'interprétation à donner de ce texte. Denis parle-t-il sur le mode platonicien ou métaphoriquement ? On remarquera que c'est dans le même ouvrage, les *Quæstiones disputatæ*, qu'il affirme les deux, en énonçant même dans le *De Potentia* qu'il ne saurait être question pour Denis de prêter un corps aux anges, ce qu'il affirme au moins comme probable dans le *De Malo*.

111. — *Quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur, impedimentum gratiæ præstat, in quantum avertitur a non avertente se lumine.* (*De M.* q. III, a. 1).

Cette idée se retrouve dans ce § 23 et peut-être plus nettement encore dans le § 35. Scot a ici : *Et non mutatum est datum eis totum bonum, sed ipsi dato ceciderunt bono.*

C'est la doctrine constante de l'Eglise depuis S. Paul que ce n'est pas la grâce qui se dérobe, mais nous qui nous dérobons à la grâce. Il n'y a pas de salut possible sans la grâce, mais la réprobation vient de nous, de notre résistance à la grâce.

Variantes : Quod tunc gratiam non habuit (*Judas*) *non fuit quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit.* Q. D. *de Ver.*, q. VI, a. 2. — C. S. I, D. XL, q. IV, a. 1.

112. — *Data ipsis — scilicet dæmonibus — naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus ; sed sunt integra et splendidissima quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 6).

De Sarrazin, sauf quelques légères variantes : *naturalia* remplace *angelica*. Cette épithète ne semble pas convenir à S. Thomas, car il ne la reproduit qu'une fois dans les innombrables textes du même passage cités. En fait, elle est imprécise, car en l'espèce il s'agit de la permanence des dons naturels et non de tous les dons reçus par l'ange. Sarrazin a encore *ipsa* avant *mutata*, et avant *integra*, *ipsorum* au lieu de *suas* et l'indicatif *vident*, au lieu de *videant*.

Variantes : Deux textes également exacts, mais plus courts : C. S. II, D. VII, q. II, a. 1. — S. T. I, q. LXIV, a. 1. — Les autres textes ne sont que des résumés aux formes assez diverses : *Etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserunt.* S. T. I, q. XCV, a. 1. — I-II, q. LXIII, a. 1. — q. LXXXV, a. 1. — C. S. II, D. III, q. IV, a. 1. — D. XXXIV, q. I, a. 5. —

Ibid. Exp. Text. — D. XXXV, q. I, a. 5. — D. XXXIX, q. II, a. 1. C. S. III, D. IX, q. II, a. 3. — D. XX, q. I, a. 1. — C. S. IV, D. XLVII, q. I, a. 2. — S. C. G. IV, C. LI. — *De Malo*, q. II, a. 11. — q. IV, a. 1. — q. XVI, a. 5. — *Ibid.* — a. 6. — *De An.*, q. I, a. 18. — *De Virt.*, q. I, a. 8. — *De Ver.*, q. IX, a. 1. — *Data naturalia non amiserunt* : S. T. I, q. CIX, a. 1. — C. S. II, D. XXX, q. I, a. 1. — Et *ad* 3. — C. S. III, D. XXVIII, q. I, a. 5. — D. XXXIII, q. I, a. 2. — *De Ver.*, q. XXIV, a. 10. *Quodl.* V, a. 8. — C. S. II, D. XIX, q. I, a. 4. — *In dæmonibus.... data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere.* S. T. II-II, q. XXV, a. 11. — C. S. II, D. VII, q. I, a. 2.

C'est également la doctrine de l'Eglise que la faute initiale qui détermina la chute et des anges et des hommes ne les a pas atteints dans leurs facultés naturelles, les découronnant seulement de tout l'ordre surnaturel. Il faut cependant, avec Denis et S. Thomas et tous les auteurs, faire des réserves pour la volonté, qui chez l'homme fut depuis dominée par la concupiscence et qui, chez l'ange, fut privée de la faculté de vouloir le bien moral. L'intelligence fut également privée de la faculté de le voir aussi parfaitement.

113. — *Bonum et optimum concupiscunt* (*dæmones*) *esse, vivere et intelligere.* (S. T. I, q. LXIV, a. 2).

C'est ici exactement — chose rare — le texte de Scot. Sarrazin a : *pulchrum et bonum desiderant.*

Variantes : C. S. II, D. VII, q. I, a. 2. — C. S. IV, D. L, q. II, a. 1. — *De An.*, q. I, a. 17. — *De Ver.*, q. XXII, a. 2. — D. XXIV, a. 10. — C'est là une conséquence du principe posé dans le texte précédent. Leur nature n'étant pas altérée dans ses facultés essentielles, les démons — et, proportion gardée, les hommes après la chute et sans la grâce — continuent de désirer et d'aimer non pas sans doute Dieu ni aucun des biens surnaturels, mais leur propre être, leur vie, leur pensée. Les théologiens examinent cette question, si les damnés avaient à choisir entre la fin de leur supplice et leur anéantissement, que choisiraient-ils ? Ils répondent généralement qu'ils préféreraient encore souffrir plutôt que de n'être plus.

114. — § 24. — *Ipse defectus boni est quoddam malum.* (Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 2).

SARR. : *Malum est sicut defectus et desertum perfectionis propriorum bonorum.*

Quoiqu'ils contiennent à peu près les mêmes termes, ces deux textes sont loin d'avoir le même sens. Le premier signifie que même le défaut de bien est un mal, ce qui peut vouloir dire que le mal consiste dans la privation d'un bien propre auquel normalement l'être qui en est privé a droit. Et c'est le sens du second texte. Mais cela peut également signifier que toute privation, toute limitation de bien ou de perfection est un mal, au sens du mal métaphysique de Leibnitz. Il ne semble pas que S. Thomas ait eu en vue ce dernier sens. Et moins encore Denis.

115. — § 25. — *Esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani.* (S. T. I, q. LXIII, a. 4).

SARR. : *Mansuetus omnibus factus canis, non erit canis.* — Non seulement S. Thomas ne cite pas exactement, mais il trans-

pose le positif en négatif. Il ajoute même une seconde comparaison qui n'est pas de Denis.

Variante : Aliquid potest pertinere ad laudem inferioris quod attributum superiori est in vituperium, sicut dicit Dionysius, sicut furibundum laudabile est in cane, vituperabile in homine. C. S. III, D. XII, q. II, a. 1. — *De Malo*, q. III, a. 1. — *Ira est naturalis cani, innaturalis homini. De M.*, q. XII, a. 1. — *Bonum canis est esse furibundum.* q. XVI, a. 2. — *Non oportet quod quidquid est de nobilitate creaturæ, sit de nobilitate creatoris quæ ipsam improportionaliter excedit, sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis.* C. S. I, D. II, q. I, a. 1. — On peut noter les formes diverses que prend chez S. Thomas l'expression d'une même idée, même quand il l'emprunte à d'autres. Non seulement il s'en sert, ce que ne fait point Denis, comme terme de comparaison pour démontrer que telle qualité louable chez l'animal serait un défaut chez l'homme (1), mais il s'élève à propos de chien jusqu'à la divinité pour montrer que les perfections du créé peuvent être des imperfections, attribuées à Dieu.

116. — § 26. — *Nihil quod inest alieni secundum naturam est ei malum.* (*De M.*, q. IV, a. 2).

Il n'y a pas précisément de texte équivalent dans Denis, mais c'est l'idée énoncée très nettement dans ce § 26. Ainsi Scot : *Neque in tota natura malum.... Itaque non est mala natura.*

C'est l'affirmation la plus nette qui soit contre le manichéisme, contre lequel est dirigé tout l'exposé de la doctrine du mal de Denis, dans la seconde partie de ce chapitre.

117. — 30. — *Bonum est ex una et tota causa.* (C. S. II, D. XXXVIII, q. I, a. 5. — *Malum contingit ex particularibus defectibus.* (C. S. IV, D. XVI, q. III, a. 2).

SCOT et SARRAZIN. — *Bonum ex una et tota est causa, malum autem ex multis et particularibus defectibus.*

Pour une fois où Scot et Sarrazin s'accordent à peu près, S. Thomas ne les cite pas une seule fois exactement pour ce texte qui est peut-être le plus fréquemment relevé, et il ne le relève peut-être pas deux fois de la même manière. Tantôt les deux éléments de la citation sont séparés et tantôt réunis.

Variantes : Bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam. S. T. I, q. XIX, a. 12. — S. T. I-II, q. XXXV, a. 8. — q. LXX, a. 4. — II-II, q. X, a. 5. — C. S. I, D. XXXIX, q. II, a. 2. — D. XLVI, q. I, a. 3. — C. S. III, D. XXXIV, q. II, a. 1. — C. S. IV, D. XLV, q. I, a. 3. — Q. D. *de Pot.*, q. I, a. 6. — *Bonum causatur ex causa integra.* S. T. I-II, q. XVIII, a. 4. — q. XIX, a. 6. — II-II, q. CX, a. 3. — C. S. II, D. XL, q. I, a. 2. — C. S. III, D. XL, q. I, a. 1. — C. S. IV, D. XVI, q. I, a. 1. — D. XXVI, q. I, a. 1. — Q. D. *de M.*, q. II, a. 1. — a. 4. — a. 7. — a. 9. — q. IV, a. 1. — q. VIII, a. 1. — a. 4. — q. X, a. 1. — q. XVI, a. 6. — *De Corr. Frat.*, q. I, a. 1. — *De Ver.*, q. XV, a. 4. — q. XXVIII, a. 3. — *In libr. Ethic.*, II, l. 7. — *Malum causatur ex singularibus defectibus.* S. T. I-II, q. XVIII, a. 11. — q. LXXII, a. 9. — S. T. II-II, q. LIII, a. 2. — S. T. III, q. VIII, a. 7. — III, q. XC, a. 2. — C. S.

(1) Il énonce même, dans un autre texte, cette idée en l'attribuant à Denis, sans même rappeler l'image qui la soutient : *Aliquid est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.* Q. D. *de Pot.* q. I, a. 6.

II, D. XXXV, q. I, a. 3. — D. XXXVI, q. I, a. 4. — *De Corr. Frat.*, q. I, a. 1. — *Peccatum contingit infinitis modis*. C. S. III, D. XXXVI, q. I, a. 5. — C. S. IV, D. XXXIV, q. I, a. 1.

118. — *Apud Deum causæ malorum sunt.* (*De M.*, q. III, a. 1).

SARR. : *Videt Deus malum aut bonum et apud ipsum causæ malorum.*

S. Thomas répond à cette objection : *Causæ malorum, quæ sunt particularia bona, sunt apud Deum. sicut effectus apud causam, in quantum sunt bona.*

Le mal est en Dieu, en tant que les biens particuliers d'où procède le mal, sont en Dieu, dans les idées divines. S. Thomas explique ailleurs que Dieu permet le mal — et donc que le mal est dans une certaine mesure dans la volonté de Dieu — en tant qu'il contribue indirectement à la beauté de l'ensemble de l'univers.

119. — § 31. — *Cum bonum sit potentius quam malum.* (C. S. II, D. XXXIII, *Exp. Text.*).

SARR. : *Privatio est malum, defectus est infirmitas.... Bonum est potens et activum.* Ce passage de Sarrazin est du § 32. mais il y a à § 31 la même idée et les mêmes mots.

Variantes : *Bonum est virtuosius quam malum. De Virt.*, q. I, a. 9. — S. T. I, q. LXIII, a. 2. — *Omne malum est infirmum.* S. T. I-II, q. LV, a. 3. — q. LXXV, a. 4. — *Malum est infirmum et pigrum.* C. S. III, D. XXXI, q. I, a. 1. — SCOT : *Malum est... et pigrum et infirmum.* Un des rares cas où Scot soit cité de préférence à Sarrazin dans le *De D. N.* — *Bonum est fortius quam malum.* S. T. I-II, q. XXXV, a. 6.

120. — *Omnium malorum principium et finis est bonum.* (Q. D. *de M.*, q. I, a. 3).

De Sarrazin, qui a *et* avant *malorum* et *erit*, au lieu de *est*. Scot a seulement : *Principium et finis erit bonum.* La ponctuation a séparé, en le laissant avant : *Et his multis omnibus et malis.*

Variante. — *Bonum est principium et finis cujuslibet actionis. De M.*, q. III, a. 12.

121. — *Nullus enim respiciens ad malum operatur.* (S. T. I, q. CIII, a. 8).

SARR. : *Nullus malum respiciens facit quæ facit.* Là encore, Scot et Sarrazin s'accordent, sans que S. Thomas les suive exactement. Mais aussi *operati* est un terme d'école plus précis que *facere*. Par contre, cette fois, il est fidèle à lui-même et dans la vingtaine de citations qu'il fait de ce texte, c'est à peine si on trouve une variante : *intendens*, au lieu de *respiciens*.

Variantes : S. T. I-II, D. XVIII, a. 2. — q. LXXII, a. 1. — q. LXXIX, a. 2. — C. S. I, D. XLVII, q. I, a. 3. — C. S. II, D. XLI, q. II, a. 1. — D. XLII, q. II, a. 1. — D. XLIII, q. I, a. 1. — *De M.*, q. I, a. 5. — q. III, a. 2. — a. 12. — a. 14. — q. XVI, a. 6. — *De Ver.*, q. XXIV, a. 2. — *Quodl.* VI, a. 16. — Q. D. *de Pot.*, q. V, a. 3.

La volonté, avons-nous déjà vu (Cf. textes *D. N.* 78-79-80), est déterminée par le bien en général et par la vue du bien parfait qu'est Dieu. Elle ne peut donc jamais vouloir le mal en tant que tel. Elle ne le veut et ne le fait que par erreur, en voulant un bien inférieur, alors qu'elle devrait vouloir un bien supérieur. Le mal

est dans la préférence du moindre. Mais le mal, comme tel, ne peut être objet de volonté, parce que, comme tel, il n'existe pas.

122. — § 32. — *Malum non potest esse causa, nisi per accidens.* (S. T. I-II, q. XVIII, a. 1).

SARR. : *Malo esse ponendum est secundum accidens et propter aliud, non ex principio proprio.*

Le texte de Sarrazin peut s'interpréter en deux sens : celui que lui attribue S. Thomas dans le texte précité : résulter du mal n'est qu'un accident : le mal ne peut être cause, si ce n'est par accident. Ou : On ne doit pas attribuer au mal une existence propre et indépendante, ce qui est la traduction de Darboy, et semble plus conforme au sens.

Variante : Malum non est hujusmodi (vel substantia, vel accidens). C. S. I, D. XLVI, q. I, a. 3. Et dans le corps de l'article : *Malum neque habet naturam substantiæ, neque accidentis, sed privationis tantum.* Texte bizarrement composé. Le terme de substance est tiré de la fin du § 31 : *Neque substantiam habet solum* ; celui d'accident, du § 32, texte 118 ; celui de privation est quelques lignes plus bas : *Privatio igitur est malum.* Quant à l'idée, elle se sent de la même diversité. Denis énonce sans doute dans le premier et le dernier élément que le mal n'est pas substance, mais qu'il est privation. Il ne dit point par contre qu'il ne soit pas accident. Il dit seulement que le mal n'existe que par accident, ce qui est une idée toute différente. Ce n'est du reste nullement en dehors de sa doctrine. L'accident de la substance est encore de l'être, puisqu'il est une modalité de la substance, il ne peut donc être le mal, qui est l'absence ou la privation d'être. Pas davantage ne peut-il être cause par lui-même, pas plus qu'il ne peut avoir d'existence propre.

123. — *Malum non agit nisi virtute boni.* (S. T. I-II, q. XVIII, a. 1).

SARR. : *Quoniam boni gratia fit (malum).*

Variantes : Mêmes textes : S. T. I-II, q. XXIX, a. 3. — q. LX, a. 5. — III, q. LXXXVI, a. 5. — C. S. II, D. XX, q. II, a. 3. — D. XXXIV, q. I, a. 2. — a. 3. — C. S. III, D. III, q. I, a. 1. — D. XIX, q. I, a. 1. — D. XX, q. I, a. 2. — D. XXVIII, q. I, a. 3. — C. S. IV, D. XIV, q. II, a. 1. — D. XLIX, q. III, a. 3. — *De Pot.*, q. III, a. 6. — *De M.*, q. II, a. 11. — q. XII, a. 1. — *De Carit.*, q. I, a. 12. — *Malum non pugnat contra malum, nisi virtute boni.* S. C. G. III, C. IX, 4. — C'est là le seul texte qui ne soit l'exacte reproduction du premier, chose assez rare chez S. Thomas.

124. — *Malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adjuncti ; per se autem est infinitum et præter voluntatem et intentionem.* (S. T. I, q. XLVIII, a. 1).

Autre exemple de la manière dont S. Thomas construit les textes qu'il cite comme de Denis. La plupart des mots, il est vrai, sont de Sarrazin. On peut y reconnaître les termes disjoints du texte précédent ; de plus, *desideratur*, *indefinitum* (et non pas *infinitum*), *præter voluntatem et intentionem.* (Cf. *infra* texte 127) appartiennent à Sarrazin, mais ils s'étendent sur un espace d'une dizaine de lignes. *Infinitum* (qui est dans Scot) a le sens platonicien de non achevé, imparfait, chaotique.

125. — *Malum non habet causam.* (S. T. I, XLIX, a. 1).

SARR. : *Malum est sine causa.*

Variantes : S. T. I-II, q. LXXV, a. 1. — C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 3. — Et resp. *ad.* 5. — *Malum non habet causam per se, sed*

per accidens, et hoc Dionysius intendit. — *De Ver.*, q. xxviii, a. 2. — *Malum per se nec causam, nec voluntatem, nec cognitionem habet, sed per bonum.* c. s. i, d. xxxvi, q. i, a. 2. — Ce dernier texte passe plusieurs lignes pour joindre au texte 124 des éléments des textes 126 et suivants.

Le mal, qui n'est pas un effet positif, aboutissant à la production d'un être, n'a qu'une cause déficiente. Il provient du bien, c'est-à-dire d'une cause qui ne produit pas dans son effet toute la perfection qu'elle devrait produire.

126. — *Malum est præter naturam et præter ordinem.* (c. s. iv, d. xxxi, q. ii, a. 2). — Sarrazin a : *præter naturam*, à propos du corps. (Cf. t. 129).

Scot : *Neque est ex via... neque est ex natura.... et inordinatum.* Le mal est un désordre, en dehors des fins de la nature. S'il existe, c'est ou par la volonté coupable, ou par l'imperfection des instruments dont dispose la nature.

127. — *Malum est præter voluntatem et intentionem.* (s. t. i, q. lxxiv, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

Les *variantes* sont nombreuses, les unes relevant les deux termes : *voluntatem* et *intentionem* ; les autres, l'un ou l'autre seulement : *Malum est..... præter voluntatem et intentionem* : s. t. i, q. xlviii, a. 1. — s. c. g. iii, c. v. — *De M.*, q. ii, a. 1. — *De Pot.*, q. iii, a. 6. — *Quodl.*, viii, a. 15. — *Malum est præter intentionem* : c. s. ii, d. xxxvii, q. iii, a. 1. — *De Ver.*, q. xviii, a. 6. — Le *de M.*, q. i, a. 3 a un texte un peu plus long : *Malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. Præter intentionem* et *præter viam* sont seuls de Sarrazin. — *Malum est præter voluntatem* : s. t. i, q. lxxxii, a. 2. — i-ii, q. viii, a. 1. — q. xix, a. 1. — q. xxix, a. 4. — c. s. i, d. xlvi, q. i, a. 2. — c. s. ii, d. xxv, q. i, a. 3. — d. xli, q. ii, a. 1. — *Malum est involuntarium. De Ver.*, q. xxiv, a. 8. — c. s. iv, d. l, q. ii, a. 1. — *Malum est præter voluntatem et appetitum. De M.*, q. x, a. 1.

L'affirmation doit s'entendre, comme S. Thomas lui-même le dit, en ce sens que le mal n'est pas objet direct de la volonté, qui ne le veut qu'autant qu'il est joint à un bien, qu'autant qu'elle veut un bien inférieur, préféré à un bien supérieur que le devoir impose. C'est en cela que consiste le mal moral. Et la volonté ne veut le mal ainsi entendu que s'il s'agit d'un bien particulier. Le bien en général et le bien parfait la déterminent nécessairement.

128. — *Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem...* (s. t. i-ii, q. xviii, a. 5). — *Animæ malum est præter rationem esse, corpori præter naturam.* (*De M.*, q. ii, a. 4.).

Sarr. : *Dæmoni est malum præter boniformem intellectum esse, animæ rationem, corpori præter naturam.*

S. Thomas transpose. Denis expose les trois déformations que constitue le mal dans chacun des trois degrés des êtres : démons âmes et corps. S. Thomas ne les établit que par rapport à l'homme et il pose que le bien de l'homme est de se conformer à la raison, que le mal moral est un acte contre la raison, et que le mal physique est contraire à la nature. Il ne relève du reste ce dernier trait que dans l'unique texte cité. Les deux autres par

contre se rencontrent nombreux, tantôt réunis, le plus souvent séparés, et ce qu'il répète le plus souvent, c'est l'offense à la raison qu'est le mal.

Variantes : Bonum vel malum hominis est secundum rationem esse vel præter rationem esse. S. T. I-II, q. XXIV, a. 1. — q. LXXI. a. 2. — *Bonum hominis est secundum rationem.* q. XXXIV, a. 1. — q. LV, a. 4. — q. LVIII, a. 1. — II-II, q. CXXII, a. 1. — q. CXXIII, a. 12. — q. CXXXV, a. 1. — q. XLVII, a. 6. — q. CVLI, a. 1. — a. 6. — q. CXLII, a. 1. — q. CLXVII, a. 1. — *De Ver.*, q. XIII, a. 1. — *Malum hominis est contra rationem esse.* S. T. I-II, q. LXXI, a. 6. — II-II, q. CLVIII, a. 1. — a. 8. — q. CLII, a. 1. — C. S. II, D. XXVIII, q. I, a. 1. — C. S. III, D. XXIII, q. II, a. 4. D. XXIX, q. I, a. 3. — D. XXXIII, q. I, a. 1. — q. II, a. 3. — *De Malo*, q. II, a. 4. — q. IV, a. 2. — q. VII, a. 7. — q. XII, a. 1. — q. XIV, a. 1. — q. XVI, a. 2. — *De Ver.*, q. XV, a. 3. — *De Trin. Boet.*, q. III, a. 1. — *Passiones pugnant contra rationem.* S. T. II-II, q. CXXIX, a. 2. — C. S. II, D. XXXVI, q. I, a. 2. — *Peccatum est contra rationem.* C. S. II, D. XXIV, q. III, a. 3. — *Angelus peccavit contra deiformem intellectum, homo autem contra dictamen rationis.* C. S. II, D. VII, q. I, a. 2. Le seul texte où S. Thomas entre exactement dans la pensée de Denis.

129. — *Dionysius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra.* (*De M.*, q. I, a. 1).

SARR. : *Malum est ... obscurum.* SCOT : *....tenebrosum.* Il y a dans Scot et dans Sarrazin une série d'épithètes — après une série de substantifs — pour caractériser le mal. (Cf. textes 116-125).

130. — *Nihil est pure malum.* (C. S. I, D. XLVI, q. I, a. 2.).

C'est la transposition de Sarrazin : *quod omnino boni expers, neque est aliquid, neque potest.*

131. — § 33. — *Malum non est existens, neque in existentibus.* (S. T. I, q. XLVIII, a. 3). — Et en réponse *ad* 1 : *Dionysius intelligit malum non esse in existentibus, sicut partem aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.*

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Même texte : C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 1. — a. 4. — *De M.*, q. I, a. 2. — *Malum non est existens, neque bonum.* S. T. I, q. XLVIII, a. 1. — Scot : *Non est malum, si malum neque ὄν, neque in existentibus.* Il y a un autre texte de Scot encore plus conforme : § 34. *Non igitur ὂν malum, neque in existentibus malum.*

L'affirmation que le mal n'est pas dans les êtres existants, peut paraître singulière, après ce que Denis a dit précédemment que le mal n'existait pas en soi, mais seulement dans les êtres particuliers. Aussi, à chaque citation, S. Thomas s'en explique. Le mal n'existe assurément pas dans le réel comme élément ou propriété de ce réel, mais au contraire comme déficience de quelque élément ou propriété. C'est le trou dans la planche.

132. — *Corrumpere naturam non est divinæ Providentiæ.* (S. T. I, q. XXII, a. 4).

Exactement de Sarrazin, sauf *est* qui manque.

On peut suivre avec intérêt sur les variantes de ce texte les procédés de citation de S. Thomas. Ainsi, ailleurs, ce même texte s'allonge et se précise par une opposition : *Ad Providentiam divinam non pertinet* (plus net et analytique que : *est Providentiæ*) *naturam rerum corrumpere, sed servare.* S. T. I-II, q. X, a. 4. —

Le suivant précise encore et dit : *salvare.* S. T. II-II, D. CLVII, a. 1. — S. T. I, q. XLVIII, a. 2. — III, q. XLIV, a. 2. — *De Ver.*, q. V, a. 3. — *Ibid.* — Un autre dit : *Non..... naturas destruere, sed salvare.* — On trouve même la forme adjective : *Providentia non est corruptiva naturæ, sed salvativa.* C. S. II, D. XXIII, q. I, a. 2. — Et elle est relativement plus exacte que les précédentes ; car l'idée de sauver ou de conserver la nature n'est pas dans cette phrase. Mais la suivante a : *Unde est providentia uniuscujusque naturæ salvatrix....* S. Thomas a réuni les deux idées de corrompre et de conserver dans une même formule, pour les opposer. L'idée de sauver lui semblant même plus digne de la Providence, il l'emploiera seule : *Divinæ Providentiæ est naturam salvare.* S. T. I-II, q. LI, a. 4. — Enfin, s'il garde l'idée, c'est pour lui donner une forme nouvelle et l'incorporer dans un raisonnement : *Si inevitabiliter in finem tenderet (homo), per divinam Providentiam tolleretur sibi conditio naturæ.* C. S. I, D. XXXIX, q. II, a. 2.

133. — § 34-5. — *Dæmones dicuntur mali propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.* (*Quodl.* V, a. 8).

Nous avons trouvé, texte 119, cette idée que le mal est une faiblesse, une défaillance de la nature, qui ne fournit pas pour son opération toute la vertu nécessaire.

SARR. : § 34 : *Circa identitatem et habitum infirmitas.....* § 35 : *Malum est infirmitas.... defectus aut cognitionis aut fidei, aut desiderii, aut operationis boni.*

Variante : *Malum est defectus naturalis habitudinis. De M.*, q. II, a. 12.

CHAPITRE V

134. — *Hoc (eos, qui prædicando vel legendo sacram Scripturam docent, eloquentia uti debere et sapientia sæculari) etiam patet per Gregorium et Ambrosium et alios qui ornatissime sunt locuti, Augustinus etiam et Dionysius, Basilius multa in suis libris de Sapientia sæculi intersuerunt, sicut patet legentibus et intelligentibus eorum scripta.* (*Op. theol.* I, C. XVIII). — Allusion à la mention faite au cours de ce chapitre du philosophe Clément. On sent, au ton de S. Thomas, que la vieille querelle entre les partisans de l'antique culture païenne et ceux de la formation strictement catholique, était vive encore. Au surplus, en justifiant les religieux de leur culte pour les auteurs profanes, S. Thomas plaidait un peu sa propre cause.

135. — § 1. — *Dionysius prius agit de bono in lib. de D. N.* (C. S. I, D. VIII. q. I, a. 3). — Denis traite en effet du bien dans le chapitre IV et de l'être dans celui-ci. — A quoi S. Thomas répond : *Dionysius tractat de divinis nominibus secundum quod habent rationem causalitatis prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum et ideo bonum ante existens determinat.* La raison de S. Thomas n'est pas absolument convaincante. Denis ne suit pas l'ordre en quelque sorte chronologique des *Noms Divins*, en vertu duquel Dieu serait tout d'abord appelé bon, parce que la création est avant tout l'œuvre de la bonté divine. Denis dénomme en premier lieu Dieu bon, parce qu'il est platonicien et que les Platoniciens plaçaient la bonté au-dessus de l'être. Du reste, la discussion plusieurs fois amorcée dans le chapitre IV reprend ici plus directe et plus vive.

Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens. S. T. I, q. V, a. 2. — Dans sa réponse ad 1 et dans tout l'article 2 où il démontre précisément que la notion d'être se conçoit avant celle de bien, S. Thomas établit que Denis détermine les noms divins d'après les rapports de la créature à Dieu, de la cause à son effet. Or, dans l'ordre de la causalité, de la finalité, c'est en effet la notion de bien qui se présente la première, parce que c'est le bien qui détermine la volonté. Si, au contraire, l'on cherche à établir l'ordre métaphysique de ces deux notions, celle d'être se conçoit avant celle de bien, car il faut être avant que d'être parfait. Le bien, comme le vrai, ne sont que les attributs de l'être. Parce qu'il est, l'être est intelligent et intelligible. Parce qu'il est, l'être est bien et appétible.

136. — *Bonum se extendit ad existentia et non existentia.* Même référence.

SARR. : *Boni Dei nominatio, totos causæ omnium processus manifestans, et ad existentia et ad non existentia extenditur et super existentia et super non existentia est.*

Variantes : Quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius bonum præordinans enti. De M., q. I, a. 2. — *Sicut in* c. V *de D. N., dicit commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens, extendit enim se ad non entia quæ per bonum vocantur in esse. De Ver.*, q. XXI, a. 2. — *Maximus in* c. V : *Atque ad ea quæ sunt extenditur, atque ad ea quæ non sunt extenditur bonum tanquam ipsa ut sint vocans.*

C'est le développement de la discussion sur la priorité de l'être sur le bien, et dans le même article. Les adversaires, armés du texte ci-dessus, disent que le bien a la priorité sur l'être, puisque sa notion a plus d'extension, car elle s'étend à ce qui est et à ce qui n'est pas. Il y a dans l'objection un sophisme. L'idée de bien s'entend ici de la causalité réelle ou possible. L'idée d'être au contraire est prise non dans son extension logique, mais concrète. Ils entendent seulement par être, ici, ce qui existe. L'idée logique d'être a la même extension que celle de bien, ou plutôt c'est l'inverse. Le bien ne peut se communiquer qu'à ce qui, d'abord, peut être, dont l'idée ne répugne pas, comme on dit dans l'Ecole. C'est ce que S. Thomas développe dans l'ad 1 et l'ad 2.

137. — § 1-3. — *Esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur.* (S. T. I-II, q. II, a. 5).

Le texte de Sarrazin (version de Denis le Chartreux) manque d'une phrase où il est dit que l'être est au-dessus de ce qui vit. Après la phrase : *Boni Dei nominatio* (Cf. texte 136) et avant ce qui va suivre ; Scot — et Cordier également — a : *Hæc vero entis in omnia existentia extenditur et super omnia est.* Sarrazin continue : *Vitæ autem ad omnia viventia extenditur et super viventia est ; sapientiæ vero ad omnia intellectualia et rationalia et sensualia extenditur et super hæc omnia est.* Il a encore § 3 — et pour le développement et l'intelligence de ces textes, il faut rapprocher ces diverses citations : *Dicat aliquis quare, existente excedente vitam, et vita sapientiam, existentibus quidem viventia viventibus autem sensibilia, istis autem rationabilia, et rationabilibus mentes excellunt.*

Variantes : Même texte : C. S. III, D. XXX, q. II, a. 3. — *Dicit*

Dionysius quod licet viventia sunt nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere. Viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse. De Pot., q. VII, a. 2. — Textes analogues : S. T. I, q. IV, a. 2 ; I-II, q. II, a. 5 ; *De Ver.*, q. XXII, a. 6.

Dans l'établissement de l'échelle des valeurs, S. Thomas, avec Denis, établit trois ordres. Si l'on entend par être, l'être parfait, divin, alors l'être de Dieu est plus parfait que tous les autres degrés d'êtres créés : intelligents, raisonnables, sensibles, etc., parce que, dans sa réalité supérieure, il est à la fois intelligence, raison, vie, etc. et de la manière la plus parfaite qui soit possible. Si l'on compare ces mêmes notions dans les individus qu'elles représentent, la perfection va croissante de ce qui existe seulement à ce qui vit, puis à ce qui sent, puis à ce qui comprend. Car, dit S. Thomas, ce qui vit a l'être plus la vie ; ce qui sent, la sensation plus la vie et l'être, et ainsi de suite. Si, par contre, l'on considère l'être dans sa notion transcendante, il faut tenir compte de son extension et de sa compréhension, lesquelles sont en proportion inverse. L'idée logique d'être s'étend à tous les êtres, mais ne comprend que la notion indéterminée de l'être. Et à mesure que l'on remonte dans l'échelle des êtres, la nouvelle idée de vivant, de sensible, etc., devient de plus en plus compréhensive, mais de moins en moins étendue, jusqu'à Dieu unique et parfait.

138. — *Per cujus (Dei) participationem omnia sunt, et bona, et entia et viventia.* (S. T. I, q. LIV, a. 2).

SCOT : *Sapientiam... et sapientiæ datricem, causam essentiæ, et vitæ, et intellectus et rationis et sensus percipientium.* Même sens chez Sarrazin.

139. — § 3. — *Tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes quod participatio quanto simplicius et tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilius est.* (C. S. I, D. XVII, q. II, a. 2).

SARR. : *Et est hoc verum quod magis uno et infiniti doni Deo participantia, magis ipsi sunt propinqua et diviniora derelictis.*

Cette idée que plus les créatures participent à l'unité, c'est-à-dire à Dieu, qui abonde en richesses infinies, plus elles se rapprochent de lui, plus elles croissent en excellence, fait le fond de ce paragraphe ; elle est reprise dans le § 6, et nous l'avons déjà plusieurs fois relevée dans le *De C. H.*, textes 39, 103 et *De E. H.*, 44. — Elle est, avons-nous dit, la loi de l'irradiation créatrice.

Variantes : Quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius. Quanto autem Deo proximius, tanto est nobilius. Q. D. *de Ver.*, q. XX, a. 2. — Et *resp. ad* 3. — *De Ver.*, q. XXII, a. 11. — Et *resp. ad* 4. — C. S. II, D. XXII, q. I, a. 2. — *Op. Var.* XIV, C. XVIII.

Cette idée fait suite à celles développées dans les textes 136 et 137 sur la plus ou moins grande extension de l'être et du bien. Denis expose que, bien que l'être ait plus d'extension que la vie, et la vie que la sagesse, cependant les êtres doués de sagesse sont plus parfaits que ceux doués de la vie seulement, etc, parce qu'ils possèdent, en même temps que la sagesse, la vie et l'être, et ce, d'une manière plus parfaite que les êtres inférieurs et plus une, et plus les créatures sont unes, plus elles se rapprochent de Dieu, c'est-à-dire de la perfection.

140. — § 4. — *Omne ens quocumque modo sit oportet quod derivetur a primo ente.* (S. T. I-II, q. LXXIX, a. 2).

SARR. : *Age... bonum sicut vere existens, et existentium universorum substantificum laudemus...* etc.

Le parfait — S. Thomas dit le premier être — donne l'être à toutes choses. Même, pour mieux dire, il n'est pas tout, mais tout ce qui est a son être en lui. Formules assurément délicates et dangereuses, adoucies cependant par S. Thomas, mais qui pourtant, même sous la plume de ce dernier, composent une notion de la création singulièrement plus complexe et hardie que la définition communément reçue (1).

141. — *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et circumscriptive totum in seipso esse præaccepit.* (S. T. I, q. IV, a. 2).

De Sarrazin, sauf une légère variante : ....*esse qui accepit et præaccepit.* Sarrazin est relevé très exactement : S. C. G. I, C. XXVIII.

Variantes : Esse solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens. S. T. I, q. LIV, a. 2. et *resp. ad* 4. — *Ipse* (*Deus*) *est simpliciter perfectus ex hoc quod omnia in se præhabet, non per modum competitionis, sed simpliciter et unite.* S. T. I, q. XCI, a. 1. — Et autres formules plus ou moins variées : C. S. I, D. VIII, q. II, a. 3. — C. S. III, D. I, q. I, a. 1. — D. XIV, q. I, a. 1. — S. T. III, q. XIII, a. 1. — *De Malo*, q. I, a. 2.

C'est aussi à ce texte — et non au chapitre VII qui traite de la connaissance — qu'il faut plus particulièrement rapporter la discussion instituée dans le *Commentaire du De Causis* sur les formes séparées des Platoniciens et leur union en Dieu d'après Denis.

Hanc positionem (*Proculi appellantis deos formas separatas*) *corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebat ordinatim diversas formas separatas quas dicebant deos ; ut scilicet aliud esset per se bonitas, et aliud per se vita, et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa a qua res participant omnes hujusmodi perfectiones... Et hoc est quod dicit* C. VII, *de D. N. Non aliud esse bonum* (*dicit sacra Scriptura*) *et aliud existens, et aliud vitam, aut sapientiam, in multas causas, et aliorum aliud productivas deitates.... ; sed unius esse omnes bonos processus. Quomodo autem hoc esse possit, ex hoc ostendit consequenter, quia cum Deus sit ipsum esse, et ipsa essentia bonitatis, quidquid pertinet ad perfectionem bonitatis, et esse totum ei essentialiter convenit, ut scilicet ipse sit essentia vitæ et virtutis et cæterorum. Unde post aliqua subdit : Etenim Deus non quoddam modo est existens, sed simpliciter et circumscripte totum in seipso esse præaccipit. Et hoc sequitur auctor hujus libri.......* Une page plus loin : *Oportet ergo dicere quod a prima causa a qua habet essentiam, habet* (*anima*) *etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiæ Dionysii supra positæ ; scilicet quod non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse, et ipsa vita, et ipsa sapientia ; sed unum et idem quod est Deus : a quo derivantur in res et quod sint et quod vivant et quod intelligant, ut ipse ibidem dicit. De Causis*, l. 3. — Et leçon 4 : *Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eumdem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quas cæteræ res participant ab uno principio quod*

(1) Cf. Notion de la création dans S. Thomas : *Annales de Philosophie chrétienne*, 1912.

est Deus.... Et plus loin : *Idem sequitur si non ponamus plures formas separatas sed loco omnium illarum ponamus unam primam formam ex qua omnia deriventur, sicut supra dictum est, secundum sententiam Dionysii quam videtur sequi auctor hujus libri, nullam distinctionem ponens in esse divino.*

Ce sont là moins des citations que des rappels de doctrine, et se référant moins à un texte ou à plusieurs textes déterminés qu'au sens général de ce chapitre et même — pour ce qui concerne la vie — au chapitre suivant.

A lire Denis dans son texte, sa pensée sur la question des idées séparées pourra paraître moins nette que dans S. Thomas. C'est qu'il en parle en philosophe spéculatif et S. Thomas en polémiste, car c'est un des gros griefs de ce dernier contre Platon et les Platoniciens qu'ils aient posé séparées et indépendantes de Dieu et de la pensée divine les formes ou idées des choses et chacune des lignes de perfection : être, bonté, sagesse, vie, etc. dont la somme forme l'idée divine. Denis encore semble moins précis, parce qu'il n'énonce sa doctrine que sous la forme positive. Il ne dit pas précisément que chaque ligne de perfection : bonté, sagesse, vie, etc. n'existe pas séparément. Il dit que toutes s'achèvent en Dieu, que Dieu a en lui, éminemment, dans son unité simple et indivisible, toute la perfection de l'être, de la bonté. de la sagesse, de la vie. A cette source unique de perfection, tous les êtres créés participent, qui pour la sagesse, qui pour la vie, qui pour l'être seulement. Il y a donc une hiérarchie des perfections : la vie est plus noble que l'être, la sagesse que la vie, etc. ; mais finalement toutes s'achèvent et se confondent dans l'unité de la perfection divine. Denis a donc très nettement interprété dans le sens de l'unité de Dieu la doctrine de Platon un peu flottante sur ce point. Il semble cependant qu'il ne l'ait corrigée qu'en ce point, et qu'il admette, intermédiaires entre le premier parfait, le premier être, ou, pour parler son langage, le surêtre, le surbon, etc. et les individus existants qualifiés parfaits, bons, sages, etc., des formes que S. Thomas appelle *participata*, qui ne sont autres que les Idées de Platon transportées dans la pensée divine et qui sont toujours la représentation des lignes de perfection : bonté, beauté, sagesse, etc., dont participent les individus, à la manière du platonisme, n'ayant pas encore subi la transformation qui les fait dans S. Thomas, et ce semble, déjà dans Augustin, la représentation idéale, mais fidèle, des individus eux-mêmes, pensés par Dieu avant d'être projetés dans la réalité extérieure. Cf. texte 150.

142. — *Ipse (Deus) est esse existentibus.* (C. S. I, D. VIII, Q. I, a. 2).

Scot et Sarrazin ont les mêmes termes. Cf. texte 140.

143. — § 5. — *Ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse.* (S. T. I, q. XLIV, a. 3).

Exactement de Sarrazin, sauf, au lieu de *prius*, *senius*.

Variante : Etiam vita vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius. Esse, secundum Dionysium, est nobilius omnibus quæ consequuntur esse. C. S. I, D. XVII, Q. II, a. 2.

C'est la reprise des idées déjà développées dans le texte 137.

144. — § 6. — *Ante alias ipsius — scilicet Dei — participationes esse positum est.* (C. S. I, D. VIII, Q. I, a. 3).

SARR. : *Primum per se essendi donum, per se bonitas proponens, digniore prima participationum laudatur.*

L'antériorité de l'être doit s'entendre naturellement d'une antériorité logique et non chronologique. Parmi les présents divins, l'être se conçoit comme le premier et le fondement des autres, mais il est bien clair que les natures ont été constituées en même temps de tous leurs éléments.

145. — § 7. — *Res creatæ in Deo non quidem multipliciter, sed unite.* (*De Ver.*, q. XX, a. 4).

SARR. : *In tota totorum natura, omnis naturæ uniuscujusque rationes congregatæ sunt secundum unam inconfusam unitionem.* Le texte de Sarrazin avait quelque peu besoin d'être éclairci. S. Thomas l'a tiré au clair, net et limpide.

Variantes : Res non sunt in essentia divina sicut actu distinctæ, sed magis in eo omnia sunt unum. De Ver., q. VIII, a. 4. — *Essentia divina est propria ratio rerum omnium quia in ipsa uniformiter præexistit quidquid divisum in omnibus creaturis invenitur. De Ver.*, q. VIII, a. 10. — q. XX, a. 5. — S. T. I, D. XXXV, q. I, a. 1.

La théorie des choses en Dieu ou idées divines, déjà touchée au texte 4 de ce livre et dans tout le chapitre II, est de la plus haute importance pour la solution du problème de l'un et du plural. C'est dans la pensée de Dieu que s'en fait la conciliation la plus parfaite. L'unité parfaite en Dieu et la multiplicité des créatures hors de Dieu se rapprochent et s'expliquent, sans plus s'opposer dans les idées des choses en Dieu, idées qui sont à la fois unes de l'unité de la pensée de Dieu et multiples par leur rapport aux créatures qu'elles représentent.

146. — § 8. — *Sanctissimæ et providentissimæ virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatæ, ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent et post illas subjectæ — ie, inferiores supremis — subjecte — ie, inferiori modo esse habent a Deo — et extremæ — ie, infimo modo — sicut ad angelos, sicut ad nos autem supermundane. Op. var.* XIV, C. XVI.

Le texte, sauf les explications intercalées par S. Thomas, et deux mots modifiés, est de Sarrazin.

Variantes : En explications du texte précité, S. Thomas ajoute : *Per quod dat intelligere quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituuntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia.* C'était en effet une opinion dérivée de la Gnose et encore soutenue au temps de S. Thomas par la philosophie arabe que les substances séparées avaient la puissance de créer l'ordre d'êtres qui leur était immédiatement inférieur, Dieu n'ayant produit que le premier degré. — Texte abrégé : *Supremæ spirituales substantiæ sunt in vestibulis Trinitatis collocatæ. Opusc. var.*, XIV, C. XVII.

Par les vestibules de la Trinité, Denis signifie la proximité de Dieu de la première hiérarchie angélique. N'appelle-t-il pas aussi les anges célestes, divins, infinis ! C'est que, pour la pensée plotinienne dont Denis est si souvent l'interprète, il y a si peu de distance, et peut-être de différence, entre l'Ame du monde et les plus parfaites substances séparées! Pour S. Thomas, ces vestibules de la Trinité représentent encore la huitième sphère qui était considérée comme le séjour des esprits bienheureux, le lieu

de la contemplation, au-delà de laquelle commençait plus particulièrement, si l'on peut ainsi dire, l'infinité divine.

147. — *De Deo dicit Dionysius quod « non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est ut omnium causa »*. (s. T., q. IV, a. 2.

Exactement de Sarrazin ; mais avec coupure après : *hoc autem non est.* Sarrazin ajoute : *Neque alicubi quidem est, alicubi non est.* Dieu n'est en effet ni ceci, ni cela, ni ici, ni ailleurs. La seule chose que l'on en puisse dire, c'est qu'il est tout, étant cause de tout. Les termes du créé ne peuvent s'appliquer à l'incréé, parce qu'ils ne désignent pas les mêmes réalités. Même ceux qui représentent les plus hautes perfections intellectuelles ou morales, sagesse, bonté, vertu, etc., ne désignent que des perfections fragmentaires et dans un mode d'être, alors que Dieu les possède toutes au degré infini, et de plus « *simpliciter et unite* »; comme il est dit dans le texte 145.

148. — *Unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc... sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitæ, sicut lux cœlestium corporum est quoddam initium corporalis vitæ in his inferioribus.* (*De Ver.*, q. X, a. 10).

C'est la comparaison du *sol noster*, reproduite si souvent et en particulier au chapitre IV, § 4, à peu près en mêmes termes. Il est vrai, Denis ne compare pas la grâce, mais la bonté naturelle de Dieu à ce soleil qui répand sur l'univers les chauds rayons de sa lumière.

149. — *Quod potest inferior, potest superior et multo nobilius.* (Q. D. *de Ver.*, q. XI, a. 3).

Citation sans référence précise, et dont les termes exacts ne se trouvent pas plus dans le *De C. H.*, auquel renvoie S. Thomas que dans le *De D. N.* où l'on pourrait peut-être mieux l'insérer. Par contre, l'idée est répandue partout. Elle est l'aspect dynamique de la théorie de la contenance par éminence. L'être supérieur contient éminemment, dans sa propre perfection, toute la perfection de l'inférieur et par conséquent peut ce que peut l'inférieur, et bien mieux. Cette dernière mise au point est nécessaire, car le supérieur fait mieux que l'inférieur ce que fait celui-ci, mais il le fait d'une autre manière. L'ange voit en Dieu le monde matériel et le voit mieux que l'homme avec ses yeux, mais il ne le voit pas de ses yeux.

150. — § 9. — *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter præexistentes ; quas theologia prædefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas ; secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædefinivit et produxit.* (*De Ver.*, q. III, a. 1).

Exactement de Sarrazin, sauf *prædifinivit*, au lieu de *prædefinivit.* Migne rattache ce passage au § 8. Darboy lui fait commencer le § 9.

Variantes nombreuses : Ce texte est reproduit à peu près fidèlement dans C. S. I, D. XXXVI, q. II, a. 1 ; résumé (*Exemplaria sunt divinæ voluntatis determinativæ et effectivæ rerum — ideæ divinæ*) dans S. T. I, q. XV, a. 3.

Ailleurs, il est plus ou moins transformé et chargé de commentaires : *Idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et prædeterminativa.* C. S. I, D. XXXVI, q. II, a. 3. — Q. D. *de Pot.*, q. I, a. 5. — Avec

resp. ad 10 : *Rationes illæ de quibus loquitur Dionysius intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quæ sunt actu.* — *Nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria.* C. S. II, D. III, q. III, a. 1, et *De An.*, q. I, a. 18. Sens légèrement modifié — qui se retrouve c. X, *de C. H.* — mais qui correspond à la pensée de Denis toute proche encore et mal dégagée de la théorie gnostique des intermédiaires créateurs. — *Non potest dici quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt, quia est unus, neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut dicit Dionysius. De Ver.*, q. III, a. 2. Et plus loin dans le corps de l'article : *Secundum hanc opinionem* (*ponentium Deum condidisse unam intelligentiam, quæ produxit tria, scilicet animam, orbem et aliam intelligentiam....*) *esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturæ, toti communis ; sed propriæ ideæ singulorum essent in causis secundis ; sicut et Dionysius narrat quod quidam Clemens philosophus, posuit principaliora et exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest.* Parce que, dit S. Thomas, la distinction et la pluralité n'étant pas déterminées par les intentions de Dieu, ne seraient plus que casuelles. *Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit prædefinita ab eo et ideo ponere in Deo singulorum proprias rationes et ita plures ideas.* Sarrazin a, pour ce qui concerne la citation de Clément : *Si philosophus Clemens probat et ad aliquid exemplaria dicit in existentibus principaliora, procedit quidem non per propria et perfecta, et simplicia nomina sermo illi.* Le texte de Denis, d'après Sarrazin, Darboy et les autres, prête à Clément cette opinion que les types ou exemplaires ne sont autre chose que ce qui se conçoit de plus noble dans la créature. En quoi il paraît émettre une doctrine proprement aristotélicienne, S. Thomas, d'après le même texte, lui fait dire que les êtres (ou les idées de ces êtres) principaux sont les types des inférieurs et même leurs créateurs (1), ce qui est plus proprement gnostique. S. Thomas le réfute et veut établir contre lui d'abord que les idées propres des choses singulières sont, non pas dans les causes secondes, mais en Dieu, et donc qu'il y a en Dieu pluralité d'idées des choses, puisque les causes secondes ne sont pas créatrices, ou instruments de Dieu dans la création et enfin que la Providence divine a le souci des choses particulières aussi bien que de l'ensemble. Ce que niait une partie de la philosophie juive et arabe. — Autres textes sur l'opinion du même Clément : *De Ver.*, q. III, a. 7. — a. 8. — *Ibid.* — q. XVIII, a. 1. — *Exemplar vel idea est prædifinitio divinæ voluntatis.* Q. D. *de Ver.*, q. III, a. 4 et a. 6. — Denis a posé les principes de la doctrine des idées en Dieu : existence, unité et multiplicité des représentations des choses dans la pensée divine, détermination de la volonté divine d'après ces idées en vue de la création (2). S. Thomas en a fait une doctrine claire et précise, qu'il a exposée en particulier dans la question III du *De Veritate*. Les idées des choses — non pas seulement du réel, mais du possible — existent dans la pensée divine comme contenu secondaire de cette pensée, son objet principal étant l'essence divine comme telle. Ces

(1) *Posuerunt quidam, ut patet per Dionysium, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria et ita animam hominis a Deo procedere mediante angelo.* Q. D. *de Ver.* q. XVIII, a. 1. — (2) Cf. texte 141.

idées sont à la fois unes et multiples, unes de l'unité de Dieu, et de l'unité de la pensée divine en qui tout ce qu'elle comprend est identique à elle-même, multiples par leur rapport à la multiplicité et à la diversité des choses qu'elles représentent et dont elles constituent la réalité supérieure. Elles représentent en effet dans la pensée et dans l'être divin la part d'être dont la « position » hors de Dieu constituera les individus du monde réel. Ces idées forment ainsi l'aspect multiple de l'unité, l'infini fragmentaire coexistant à l'infini un. Toutes les choses, même les plus infimes, et dans toute leur réalité, existent ainsi en Dieu, à la fois exemplaires et représentations fidèles, car, si c'est sur ce modèle qu'il les conçoit et les produit, c'est aussi par elles qu'il connaît les choses dans leur individuation dernière. Ces idées, tant qu'elles ne sont qu'idées, sont nécessaires. Dieu ne peut pas ne pas les penser ; elles sont le contenu intégral de l'intelligence divine. Mais elles ne se réalisent, au dehors de l'être divin, que sur un décret de la volonté divine, mue par l'amour. Mais si c'est de la volonté que dépend l'extériorisation des idées de la pensée, elle ne peut les réaliser que sur les exemplaires que cette pensée lui fournit : *Exemplar et prædefinitio divinæ voluntatis* (1).

151. — § 10. — *Deus in una existentia omnia præhabet.* (S. T. I, q. IV, a. 2).

SARR. : *In uno existentia omnia et præhabet et subsistere facit.* Il semble qu'il y ait dans le texte de S. Thomas une faute d'impression : *una* au lieu de *uno*, et qu'il n'ait pas cité exactement Sarrazin, car le sens ne gagne pas en précision avec *una*, parce qu'il faut alors entendre : dans une seule existence. S'il avait voulu signifier ce sens, il aurait mis plutôt : *in una essentia.*

C'est le résumé des idées développées dans les textes 145 et 149.

CHAPITRE VI

152. — § 1. — *Plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ habent vivere.* (S. T. I, q. XXVIII, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

153. — § 2. — *Ejus (Dei) vita omnis vitæ est origo.* (*De Ver.*, q. VII, a. 5).

SARR. : *Vita æterna ex qua est per se vita et omnis vita.*

Variante : Omnis vita, tam spiritualis quam corporalis, oritur a vita divina et imitatur eam. C. S. IV, D. XLVIII. *Exp. Text.* Ce dernier texte a son équivalent plus précis au § 3. SCOT : *Et sive intellectualem dixeris, sive rationalem, sive sensualem, sive nutritivam et auctivam, sive qualemcumque vitam, aut vitæ principium aut vitæ essentiam, ex ipsa et vivit et vivunt quæ est super omnem vitam.*

Tout ce chapitre, — du reste fort court, — développe l'idée que c'est de la vie divine que procède toute autre vie.

CHAPITRE VII

154. — § 2. — *Dionysius nominat ipsos angelos intellectus et mentes.* (S. T. I, q. LIV, a. 3).

(1) Pour la théorie plus étendue des idées divines, Cf. *Retour à Dieu*, c. II.

SARR. : *Intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et beatos habent intellectus.*

Variantes : De Pot., q. VI, a. 6. — *De Malo*, q. XVI, a. 6. — *De Ver.*, q. X, a. 1. — S. T. I, q. LVIII, a. 4. — On retrouve cette appellation à presque tous les chapitres.

155. — *Hanc quidem differentiam angelorum et animarum Dionysius ostendit, sic dicens : « Ex ipsa, scilicet divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem ; sed uniformiter intelligibilia divinarum intelligunt ». — Postea subjungit de animabus : « Propterea divinam sapientiam et animæ rationales habent diffusive quidem, et circulo circa existentiam veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus, sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile » ; quod ideo dicit quia illud quod est superioris naturæ non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem.* (Q. D. *de Ver.*, q. XV, a. 1).

Texte de Sarrazin, sauf quelques légères variantes et une assez large coupure : Le début du texte est celui du précédent et comporte en plus comme premier mot : *Intelligibiles et.....* Il à *beatos*, au lieu de *bonos*, en quoi il est plus exact ; au lieu de : *a divisibilibus aut sensibilibus*, il a : *in aut divisibilibus aut sensibus*, ce qui est moins correct. Avant *uniformiter*, S. Thomas supprime deux lignes dans Sarrazin, qui a encore : *Propter*, au lieu de *propterea*, et, après *divisibili : et largissimo varietatis* ; *convolutione*, au lieu de *per convolutionem*, et enfin *angelis*, au lieu de *angelicis*. Dans l'ensemble, les modifications de S. Thomas sont heureuses et tendent à plus de clarté et de précision.

Variantes : Elles sont nombreuses et en ordre dispersé, exposant tantôt ce point et tantôt cet autre de la connaissance des anges et des âmes, comparant leur mode de connaître, tantôt entre eux et tantôt avec celui de Dieu ; la plupart sont des relevés ou des résumés — par partie — du texte ci-dessus, quelques-unes se rapportent au passage de Sarrazin que S. Thomas a laissé tomber, et d'autres sont tout à fait en dehors par la disposition des termes, mais s'y rattachent si intimement que nous avons cru bon, pour n'avoir pas de redites, de les rapprocher.

Nous les disposons suivant l'ordre du texte, qui est aussi celui des idées :

1° L'intelligence est simple, c'est-à-dire dégagée de toute composition de matière et de parties : *Ex ipsa sapientia intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et bonos habent intellectus. De Caus.*, l. 19.

2° Les anges ne reçoivent pas leur connaissance des choses sensibles : *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus aut a sensibilibus.* S. T. I, q. LV, a. 2. — q. LVI, a. 3. — *Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis neque ab alio communi ad ista specialia simul aguntur.* S. T. I, q. LVIII, a. 3. — Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 15. — A partir de *neque*, le reste fait partie de la coupure pratiquée par S. Thomas dans le texte 155. La citation est de Sarrazin, qui, après *ad ista*, n'a plus cependant que *simul actæ*. — Mêmes textes, mais résumés en style d'école et parfois chargés de commentai-

res : Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 8, et *resp. ad* 7. — a. 9. — q. XVIII a. 2. — C. S. II, D. III, q. III, a. 1. — *De M.*, q. XVI, a. 6. — a. 8. — *De Trin. Boet.*, q. VI, a. 1. — *Ibid.* — *Angelos scire dicimus eloquia sacra, scilicet ea quæ sunt in terra, non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. De Ver.*, q. VIII, a. 8. Ce texte qui se trouve tout à la fin de ce long paragraphe, est de Sarrazin, sauf *proprium*, au lieu de *propriam*. Mais, tandis que S. Thomas a : *Angelos scire dicimus eloquia sacra*, Sarrazin et Scot ont : *Eloquia dicunt angelos scire ea.....* — Deux autres citations rapportent seulement la fin du texte : *Cognoscit (angelus) omnia secundum propriam virtutem et naturam. De Ver.*, q. VIII, a. 14. — S. T. I, q. LV, a. 1.

3° Les Anges comprennent intuitivement et non rationellement : *Angeli non habent necessarie procedere de uno ad aliud sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt.* S. T. I, q. LXXIX, a. 8. — *In angelis non est scientia discursiva seu collativa.* S. T. III, q. XI, a. — *Superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt et uniformiter divisa. De An.*, q. I, a. 20. Cette citation se trouve dans la partie non relevée dans le texte 155 entre ce qui concerne la connaissance de l'ange et ce qui concerne la connaissance de l'âme. S. Thomas cite même un passage de Maxime : *Commentator Maximus dicit in* c. VII *de D. N. quod « angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostræ animæ ». De Ver.*, q. VIII, a. 15.

4° La connaissance de l'ange participe de la simplicité de la connaissance divine : *Virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate.* S. T. I, q. LVIII, a. 4. — A la suite de la citation précédente, et conforme à Sarrazin, sauf deux mots.

5° S. Thomas compare dans un même texte les deux modes de connaître, angélique et humain. C'est un simple résumé : *Hæc est differentia inter hominem et angelum quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis.* S. T. II-II, q. CLXXX, a. 3. — *De M.*, q. XVI, a. 4.

6° Notre connaissance commence nécessairement par la voie des sens. Denis n'est cité qu'en résumé : *Oportet quod (anima) eam (veritatis notitiam) colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus.* S. T. I, q. LXXVI, a. 5. — *De Trin. Boet.*, q. VI, a. 2. — *Op. Var.*, I, c. CCXXIV.

7° Mais notre âme possède dans toutes leurs perfections les facultés sensibles : *Anima intellectiva habet completissime virtutem sensitivam, quia quod est inferioris præexistit perfectum in superiori.* S. T. I, q. LXXV, a. 5.

8° De la connaissance sensible elle arrive par le raisonnement à la connaissance scientifique : *Animæ, secundum quod habent rationalitatem, diffusive circumeunt veritatem. De Trin. Boet.*, q. VI, a. 1.

9° De la connaissance encore dispersée du rationnel, l'âme s'élève à l'unité de la science et de la vérité et jusqu'à Dieu lui-même : *Homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis.* S. T. II-II, q. CLXXX, a. 3. — *Maximus in Expos.* c. VII, *dicit quod « animæ nostræ more angelorum multa in unum convolvunt ».* Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 15.

10° La connaissance, tant humaine qu'angélique, est une dérivation de la sagesse divine : *Sicut a sua scientia (Dei) derivatur omnis sapientia, ita et de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii.* C. S. I, D. II, q. II, a. 2. — Ce texte n'est pas compris dans le texte 155 ; il vient à la suite et commence la seconde partie de ce paragraphe, où Denis, après avoir exposé les conditions de la connaissance créée, dit ce qu'est la connaissance divine. — *Deus dicitur sapiens, in quantum nos sapientia implet per suam sapientiam.* C. S. I, D. XXXV; q. I, a. 1. — D. XIX, q. II, a. 1. — *De Ver.*, q. XII, a. 6. — *Ab illo principio (Deo) procedunt (species intelligibiles), mediantibus formis rerum sensibilium et materialium a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.* S. T. I, q. LXXXIV, a. 4. Le texte n'est pas tel quel en Denis ; les éléments en sont épars : nous tirons notre connaissance des sens, mais les formes des choses sont une émanation des idées divines, et la sensibilité elle-même est un reflet de la sagesse divine.

Denis a eu le mérite — et S. Thomas après lui — de montrer que la connaissance est chose relative, qu'elle dépend à la fois de la capacité de connaître du sujet — capacité qui comprend au moins quatre degrés — et de l'objet de connaissance qui peut être plus ou moins proportionnée à la capacité du sujet connaissant. Il en résulte que chaque degré d'être a son mode de connaître et son objet proportionné de connaissance, hors duquel il voit mal, ou ne voit rien, encore que tout être ait, parce que être et donc intelligent, la faculté radicale de tout connaître et que tout soit en tout, et que donc, en comprenant une chose, on comprenne dans une certaine mesure toute chose. Denis et S. Thomas exposent, ici et dans les textes suivants, le mode de connaître comparé de l'ange, de l'homme et de Dieu. Nous en résumerons les points essentiels dans le chapitre sur la doctrine que S. Thomas a empruntée à Denis (1).

156. — Comme il n'y a pas, pour la connaissance de Dieu, de texte d'ensemble qui permette d'en grouper tous les éléments, nous les relevons au fur et à mesure des citations, en suivant l'ordre de Denis dans Sarrazin.

Sine mente et insensibile esse, secundum excessum et non secundum defectum in Deo est ordinandum. (C. S. I, D. XXXV, q. I, a. 1).

De Sarrazin, sauf *non sensibile*, au lieu de *insensibile*.

On peut dire que Dieu ne possède ni intelligence, ni sensibilité, non pas que ces qualités lui manquent, mais parce qu'il les possède sous une forme plus éminente.

157. — *Deus noscit existentia ex non existentibus et non cognoscit res secundum ideam.* *De Ver.*, q. III, a. 1. — *Et resp. ad 6 : Intentio Dionysii est dicere quod ipse (Deus) non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscat ; unde alia translatio loco hujus dicit : Neque per visionem singulis se immittit.*

SARR. : *Non enim ex existentibus existentia discens novit divina mens, sed ex ipsa et in ipsa secundum causam omnium scientiam et cognitionem et substantiam præhabet et præaccipit.* La suite est au texte 158.

(1) Cf. aussi : *Retour à Dieu*, ch. II-III, IV, V, VI.

Contrairement à son habitude, S. Thomas n'a pas rendu le texte plus clair en intercalant *non* entre *ex* et *existentibus*. Le texte est cité d'après Scot qui du reste pour le commencement est identique à Sarrazin. L'autre traduction mentionnée est non pas une troisième, autre que celle des deux ordinairement citées, mais celle de Sarrazin qui a ces mêmes expressions. Cf. texte 158. — La même idée — que Dieu né connaît pas les choses par elles-mêmes — se retrouve plus bas. texte 162.

158. — *Quam veritatem* (*Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut visa in essentia sua*) *expresse tradit Dionysius : Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia* ». — *Et infra* : « *Divina scientia seipsam cognoscens scit alia* ». (S. C. G. I, C. XLIX, 3).

De Sarrazin, avec en plus *unam* après *secundum*, et les verbes au participe présent dans la première partie du texte, et l'inverse dans la seconde, qui est un élément du texte 160.

Dieu — et nous l'avions déjà dit des anges — n'a pas, pour connaître les choses hors de soi, besoin de les voir en elles-mêmes, ce qui le ferait dépendant de sa créature, mais il les connaît par l'idée qu'il en porte en lui, et qui est la vérité de ces choses, plus parfaite que leur réalité propre.

159. — *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine*. (S. T. I, q. XIV, a. 10).

De Sarrazin, sauf, au lieu de *Deus*, *lumen*, et *præ* devant *accipit*.

S. Thomas transpose légèrement le sens. Pour lui, Dieu connaît par lui-même les ténèbres ; il les voit par la lumière, c'est-à-dire, par leur contraire, par la perfection dont celles-ci sont la privation. Darboy traduit : Ainsi la lumière, si elle était intelligente, connaîtrait les ténèbres par avance et en ses propres qualités, les ténèbres ne se pouvant concevoir autrement que par la lumière. Ce qui chez Denis n'est qu'un exemple, devient pour S. Thomas, par la substitution de *Deus* à *lumen*, un point de doctrine.

160. — *Sapientia seipsam cognoscens cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia et multa unitive*. (S. C. G. I, C. LVIII, 6).

Exactement de Sarrazin. Il est à remarquer que, dans la *Somme contre les Gentils*, les citations ont toujours une certaine étendue et surtout sont presque toujours relevées exactement, sans doute précisément parce que longues ; mais aussi peut-être parce que ce n'est pas un livre scolaire. Il faut que les lecteurs puissent retrouver le texte, une simple allusion, un rappel de mémoire, une formule ramassée n'y suffirait pas, comme avec les étudiants.

Variantes, plus ou moins réduites ou résumées : *Dionysius dicit quod materialia immaterialiter cognoscit et multa unite, et sic de aliis*. C. S. I, D. XXXVIII, q. I, a. 2. — Q. D. *de Ver.*, q. II, a. 4. — Q. D. *de Ver.*, q. II, a. 2. — *De Ver.*, q. II, a. 1.

C'est le mode de connaître de Dieu, dont déjà approchent les anges, de connaître les choses non pas par raisonnement, ni dans leur succession, ni dans leur variété et multiplicité, ni dans leur matérialité, mais dans l'unité de son essence, dans l'unité de sa pensée d'une seule vision intuitive qui embrasse tout, d'un seul coup d'œil, *tota totaliter simul et uno intuitu*.

161. — *Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus*

esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia. — *Et infra : Ipsa enim omnium causa seipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa et quorum est causa, ignoraverit.* (Q. D. *de Ver.*, q. II, a. 4, et *resp. ad* 9.

Exactement de Sarrazin, sauf le parfait, au lieu du présent à *tradit.* La seconde partie du texte a sa place dans Denis, après le texte qui va suivre.

Variantes : Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius. Dicit enim quod, cum Deus cognoscit res per essentiam suam, quæ est causa rerum, eodem modo res cognoscit quomodo rebus esse tradidit. C. S. I, D. XXXVI, q. I, a. 1. — D. XXXVIII, q. I, a. 2 et *resp. ad* 4.

Denis assigne ici la raison du mode de connaissance des choses par Dieu, décrit dans la citation qui précède. De l'unité de la cause résulte l'unité de la connaissance. Cause de tout, Dieu ne peut ignorer ce qu'il produit. Les choses sont, parce qu'il les pense ; il les pense comme elles sont en lui dans l'unité de sa pensée.

162. — *Deus existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit sui ipsius.* (*De Ver.*, q. II, a. 3). — Et la suite de la même idée dans Denis et dans le même article de S. Thomas : *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem.* C'est après ces mots que vient la seconde partie du texte précédent : *Ipsa enim omnium causa....*

Exactement de Sarrazin, sauf *autem*, au lieu de *quam*.

Variantes : Deus non cognoscit res secundum ideam. S. T. I, q. XV, a. 1. — *Divina scientia non immittit se rebus singulis quæ cognoscuntur, nec est alia scientia quæ seipsum cognoscit et alias res.* C. S. I, D. XXXV, q. I, a. 5. Ce texte est composé d'éléments pris dans le texte 158 et dans la seconde partie de celui-ci. — Texte analogue : *De Ver.*, q. I, a. 5.

163. — § 3. — *Dicit Dionysius quod cognoscitur (Deus) ut omnium causa, ex excessu et ablatione.* (*De Trin. Boet.*, q. I, a. 2).

De Sarrazin, qui suit l'ordre inverse : *Ascendemus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa.* S. Thomas a mieux décrit l'ordre logique de ces opérations quand, exposant en termes d'école, les procédés pour s'élever à Dieu, il dit : *Dicit (Dionysius) quod ex creaturis devenimus in Deum, scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam.* C. S. I, D. III, *Exp. Text.*

Mêmes formules : C. S. I, D. XIX, q. II, a. 1. — *Ad Rom.*, C. I. — *De Trin. Boet.*, q. VI, a. 3. Parfois il ne cite que le procédé par rémotion : C. S. I, D. VIII, q. II, a. 1 ; et parfois seulement celui par éminence. *Ibid.*, q. IV, a. 3.

L'intelligence s'élève vers Dieu par trois étapes successives. Elle pose d'abord l'idée de Dieu en passant par raisonnement de l'effet à la cause, du monde à son auteur ; puis elle constitue l'idée de Dieu de toutes les perfections constatées dans les créatures, mais en les dégageant de toute imperfection, de tout ce qui en elles n'est pas compatible avec l'idée de Dieu ; enfin elle porte à l'infini chacune de ces perfections, et finalement, ce que S. Thomas ne rappelle pas ici, mais que nous avons vu exposer dans le texte 141, elle les rassemble dans l'unité divine (1).

(1) Cf. *Retour à Dieu*, ch. VII.

164. — *Oportet quod nomina prædicta* (*sapiens, bonum,* etc.) *de Deo intelligantur prædicari remotis illis modis quibus de creaturis prædicantur. Unde Dionysius omnes divinas prædicationes ita docet exponere : Deus est sapiens et non sapiens, scilicet, sicut alia ut differat in eo sapientia a sapiente, sed ut supersapiens.* (C. S. I, D. IV, q. II, a. 1).

Scot : *Proinde et in omnibus Deus cognoscitur, et sine omnibus, et per scientiam, Deus cognoscitur et per inscientiam : et est ejus et intelligentia, et ratio, et tactus, ... et alia omnia. Et neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur.*

Variantes : Quod (*quod scientia Deo attribuatur metaphorice*) *dictis Dionysii repugnat. De Ver.*, q. II, a. 1. — Et *Ibid.*, *ad* 4. — *De Pot.*, q. IX, a. 7. — Enfin formule encore plus générale : *De Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est.* C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1. — Encore que ceci se rapporte plus expressément au ch. II, *De C. H. : Negationes Dei sunt veræ, affirmationes incompactæ*. Il est vrai, les deux idées sont voisines. S. Thomas fait ici l'application du principe posé dans le texte précédent. Parce que nous ne pouvons attribuer à Dieu les perfections humaines, qu'en écartant de lui tout ce qu'elles contiennent d'imparfait, et en les portant à l'infini, il est évident que ce qui se dit de l'homme peut à la fois se dire et se nier de Dieu. Dieu est sage et bon, et le reste ; et il ne l'est pas à la manière de l'homme ou plus exactement il est la bonté, la sagesse, la surbonté, la sursagesse, comme dit Denis.

165. — *Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* (C. S. III, D. XXVI, q. I, a. 2).

Sarr. : *Ipsa* (*sapientia*)... *semper fines priorum conjungens principiis secundorum.*

Textes identiques ou ne présentant que d'insignifiantes variantes : S. T. II-II, q. CLXXXVIII, a. 6. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 6. — D. XXXIX, q. III, a. 1. — S. C. G. II, C. LXVIII. — III, C. XCVII, — *De Malo*, q. XVI, a. 1. — *De Ver.*, q. VIII, a. 15. — q. XIV, a. 1. — q. XV, a. 1. — q. XVI, a. 1. — q. XXV, a. 2. — *Quodl.* VI, a. 19. — *De Caus.*, l. 19. — *De Sp. Cr.*, q. I, a. 6. — *Op. Var.*, LXV, C. XXX. — Formules plus ou moins modifiées : *Supremum inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris.* S. T. I, q. LXXVIII, a. 2. — C. S. II, D. XXIV, q. II, a. 1. — *De Pot.*, q. V, a. 9. — q. VI, a. 6. — *De Sp. Cr.*, q. I, a. 2. — *Inferius in suo supremo attingit id quod est superius.* S. T. II-II, q. LII, a. 2.

C'est là une des lois les plus importantes de la hiérarchie des êtres. Non seulement il y a, du haut en bas de l'échelle, ordre et succession sans hiatus dans la ligne de perfection décroissante, mais encore liaison. Chaque degré d'être possède, à son sommet, quelque chose de la perfection du degré supérieur, et à son tour transmet à l'inférieur quelque chose de sa propre perfection. Ainsi l'intelligence humaine possède, à un certain degré, la faculté d'intuition, qui est le mode de connaître des anges, et les animaux ont un rudiment de raison, l'estimative, qui est une forme de raisonnement appliquée au concret et à l'individuel. C'est l'application métaphysique et plus absolue encore de l'adage : *Natura non facit saltus.* Denis a emprunté à Proclus cette conception.

166. — § 4. — *Deus laudatur ut ratio vel verbum, quia est sapientiæ et rationis largitor.* (*De Ver.*, q. IV, a. 5).

SARR. : *Ratio laudatur Deus a sacris eloquiis, non tantum quoniam et rationis et mentis et sapientiæ largitor, sed.....* S. Thomas supprime ce qui n'importe pas à ses fins.

Variantes : C. S. I, D. XLV, q. I, a. 1. — *De Ver.*, q. XXIV, a. 3.

167. — *Fides est manens credentium collocatio, quæ justos collocat in virtute.* (C. S. III, D. XXIII, q. II, a. 1).

Le texte est de Sarrazin, qui a, il est vrai, *istos* au lieu de *justos*, et *veritate*, au lieu de *virtute*.

S. Thomas a-t-il mal lu, ou sur un mauvais manuscrit, ou sa substitution de *justos* à *istos* n'est-elle pas tendancieuse, pour amener celle de *virtute* à *veritate* ? C'est le plus vraisemblable, car, dans les autres emplois de ce texte, il rétablit *veritate*. Sarrazin continue : *Et in ipsis veritatem intransmutabili identitate simplicem veritatis cognitionem habentibus credentibus.*

Variantes : *Fides est circa simplicem et semper existentem veritatem.* S. T. II-II, q. I, a. 1. — C. S. III, D. XXIV, q. I, a: 1: — *De Ver.*, q. XIV, a. 8. — *Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem ostendens.* S. T. II-II, q. IV, a. 1. Le texte : *fundamentum* est de Scot. — *Fides est quoddam simplex lumen. De Ver.*, q. XIV, a. 8. — *Fidelis per « simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem, liberatur ab instabilis erroris varietate ». De Ver.*, q. XIV, a. 8. — Ce texte amorce le suivant, 168. — *Fides collocat credentes in veritate et in eis veritatem. De Trin. Boet.*, q. III, a. 1. — *Dionysius dicit quod articulus (fidei) est perceptio divinæ veritatis. De Ver.*, q. XIV, a. 8. Ce passage n'est pas sûrement de Denis, car certains manuscrits l'attribuent à Isidore.

168. — *Veritas vim habet colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.* (C. S. III, D. XXIII, q. II, a. 4).

SARR. : *Si enim cognitio est unitiva eorum qui noverunt, ignorantia autem est semper transmutationis causa et divisionis ignoranti ex ipso.*

CHAPITRE VIII

169. — § 4. — *Superiores angelos vocat (Dionysius) divinas mentes, ie, intellectus, per quos etiam anima deiformi dono participat secundum suam virtutem.* (*De Caus.*, l. 3).

SARR. : C'est la formule de style à propos des anges.

170. — § 6. — « *Quia non esset hoc potentiæ sed infirmitatis* ». *Et hoc etiam Dionysius dicit et ponit exemplum. Sicut cum aliquid dicitur esse non ens : hoc enim ipsum esse est non esse, ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile non est posse simpliciter.* (C. S. I, D. XLII, q. II, a. 3). — Le magicien Elymas faisait cette objection : Si Dieu est tout-puissant, comment S. Paul a-t-il pu dire que Dieu ne peut se renier lui-même. Denis s'excuse d'avoir à réfuter des propos si ridicules et il ajoute : *Si veritas existens est, negatio autem veritatis est ab existente casus, ab existente Deus cadere non potest. Et hoc non esse non est* (Sarrazin).

171. — § 7. — *Justitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens.* (S. C. G. I, C. XCIV).

De Sarrazin, qui a en plus : *et commensurationem.*

Variantes : Mêmes textes : C. S. IV, D. XLVI, q. I, a. 1. — *Ibid.*, *Sol.* I. — *Ibid.*, *Sol.* II. — *De Pot.*, q. X, a. 1. — *De Ver.*, q. XIII, a. 1.

172. — *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.* (S. T. I, q. XXI, a. 1).

Exactement de Sarrazin, sauf *attribuit*, au lieu de *tribuit.*

173. — § 8. — *Divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* (S. T. I-II, q. LXXXVII, a. 7).

De Sarrazin, sauf, en plus : *Magis proprium* après *est*, *destruere*, après *emollire*, et *animositatem*, au lieu de *fortitudinem.*

CHAPITRE IX

174. — *Cum in creaturis repræsententur plurima attributa ipsius Dei quæ participantur a creaturis, sicut patet per Dionysium...* (C. S. I, D. III, q. II, a. 2).

C'est un peu le sens de tout le *De D. N.*, et plus particulièrement de ce chapitre. C'est là le fondement de toute la nomination divine. Si nous pouvons connaître Dieu et le nommer par ses créatures, c'est que, d'abord, ses créatures portent son empreinte, ses vestiges, comme dit S. Thomas dans l'article cité. L'être, en se communiquant de Dieu à l'homme, se réduit, se particularise. Quand il veut remonter à Dieu, l'homme conçoit ses propres qualités sur le mode infini. L'homme rend en quelque sorte à Dieu ce que celui-ci lui avait prêté.

175. — § 3. — *Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit Dionysius.*

SARR. : *Ita in Deo parvum est accipiendum.*

Autre application de l'idée énoncée dans le texte 164. Dieu est à la fois grand et petit, sage et non, etc., parce que toutes les qualités du créé lui conviennent et ne peuvent s'affirmer de lui absolument.

Tout ce chapitre n'est, du reste, que l'adaptation à Dieu de quelques-uns des états ou des caractères du créé. Ainsi le texte suivant.

176. — § 5. — *Per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis ; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.* (S. T. I, q. III, a. 1).

SARR. : *Latitudo divina est dicenda superlatus Dei ad omnia processus. Longitudo autem virtus super tota extenta. Profunditas autem omnibus existentibus incomprehensibile occultum et ignorantia.* Le texte de Scot diffère encore davantage. S. Thomas a simplifié, adapté, scolarisé tout à son gré : il a même transposé l'ordre.

177. — § 6-7. — *In coordinatis — ie, in æqualibus — possibile est sibi similia ipsa invicem esse et converti ad alterutra similitudinem.* (C. S. I, D. XIX, q. I, a. 2). — Autre texte sur le même sujet et faisant suite dans Denis : *In causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis.*

Ce dernier élément reprend les premiers termes du premier texte (Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 7).

Troisième texte : *Nulla creatura est similis Deo.... Hoc intelligendum est secundum quod « causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia ». De Pot.*, q. VII, a. 7. — Cette citation se retrouve dans le texte suivant. Les citations sont de Sarrazin, à peu près exactes. Dans le premier texte, *similitudinem* est à l'ablatif ; dans le second, il n'y a pas : *similitudinis* ; dans le troisième, *causa, ab ipsa*, manque, et de plus le texte de Denis le Chartreux porte : *deificentia*, ce qui est manifestement une faute d'impression.

Variantes : Quelques-unes reproduisent telle ou telle partie des textes ci-dessus, les autres sont des commentaires sur le degré de similitude à établir entre les créatures et Dieu : S. T. I, q. IV, a. 3. — *De Ver.*, q. IV, a. 4. — S. T. I, q. XLII, a. 1. — C. S. I, D. XIX, q. I, a. 2. — D. XLVIII, q. I, a. 1. — *De Pot.*, q. VII, a. 10. — C. S. I, D. II, q. I, a. 3. — C. S. I, D. XXXV, q. I, a. 5. — C. S. III, D. V, q. I, a. 1. — *De Malo*, q. III, a. 1. — *De Ver.*, q. II, a. 11.

S. Thomas, comme Denis, s'applique à faire ressortir deux choses : la ressemblance à la fois et la disproportion des choses créées d'avec leur cause divine. Dieu se communique aux créatures ; on ne saurait concevoir que leur être ne soit quelque chose de déduit de l'être divin. Et donc elles portent en elles la ressemblance divine. Mais Dieu ne se communique pas complètement, c'est-à-dire, infiniment, et donc s'ils sont semblables, ils ne sont pas identiques. Dieu reste transcendant à son œuvre. Son œuvre ne le représente que comme le fini peut représenter l'infini. S. Thomas, déterminant ailleurs d'un mot plus précis cette ressemblance divine de la créature, l'appelle analogie. C'est le principe fondamental de la théologie de Proclus, que, dans les processions divines et créées, l'effet est toujours inférieur à sa cause, dont nous avons déjà trouvé plusieurs fois l'expression ou l'application.

178. — § 7. — *Eadem et similia Deo sunt et dissimilia ; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem — ie. in quantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis — hæc autem secundum quod hic causata minus habent a causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia.* (S. T. II-II, q. XIX, a. 11).

Exactement de Sarrazin, sauf le singulier aux pronoms : *hoc... hoc*, avec, intercalé, un long commentaire de S. Thomas.

Variantes : Sicut dicit Dionysius, cum Sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilatio ad ipsum : « eadem enim sunt similia Deo et dissimilia ; similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est ; dissimilia vero secundum quod deficiant a sua causa. S. T. I, q. IV, a. 3. — *Eadem similia Deo et dissimilia : illud quidem secundum contingentem imitationem : hoc autem secundum quod causata minus habent a causa.* S. T. II-II, q. CLXIII, a. 2.

On peut, une fois de plus, saisir en quelque sorte sur le vif les procédés de citation de S. Thomas. Dans le premier texte, il cite avec à peine une légère correction, mais coupe la citation d'un commentaire. Dans la seconde, le texte de Denis disparaît à peu près sous le commentaire. Dans le troisième, il n'y a plus de

commentaire, Denis est à nouveau cité exactement ; même le pluriel, introduit par S. Thomas dans le premier texte, disparaît, mais le texte lui-même est élagué. L'épithète : *non imitabilis* tombe, et toute la fin : *infinitis mensuris....* etc. La doctrine est celle exposée déjà dans les textes précédents.

179. — § 8. — *Quidnam dicendum est « de statione divina, præter hoc quod manet in seipso immobili identitate singulariter fixus »*. (*In Is.*, c. VI).

De Sarrazin : *Quid autem dicimus...., est.*

Le repos et l'immobilité, attribués à Dieu, signifient que Dieu demeure en lui et garde, dans le calme d'une stabilité parfaite, l'identité de son être.

CHAPITRE X

180. — § 2. — *Antiquitas de Deo dicitur ratione æternitatis.* (C. S. IV, D. XLVIII, q. I, a. 1).

SCOT. : *Antiquus Deus laudatur propter quod omnium ipse sit et æternum et tempus et ante dies et ante æternum et tempus.*

181. — *Sicut Deus dicitur sapiens.... ita per hoc dicitur æternus per hoc quod causa ævi et temporis.* (C. S. I, D. XIX, q. II, a. 1.

SARR. : *....sicut ævi et temporis et dierum causantem.*

L'éternité divine est le type de la durée, ou de la permanence immobile et simultanée de l'être en lui-même. C'est sur cette durée constante que se découpent le temps et l'*ævum*, qui sont la mesure de la durée des choses qui changent, ou si l'on veut, la mesure du mouvement des choses créées. Si l'on prenait comme symbole de l'éternité, la durée de la révolution de la terre autour du soleil, on pourrait dire que les jours et les heures sont pour nous des coupures de cette éternité.

182. — *Dionysius pro eodem utitur æternitate et ævo.* (*Quodl.* V, a. 7). — C'est que la langue de Denis n'avait pas toute la précision de celle de l'Ecole (1). Et peut-être non plus les idées que cette langue avait à exprimer. Denis ne semble pas en effet avoir distingué l'éternité, qui est proprement le mode de durée de Dieu, de l'*ævum* qui est celui de la durée de l'ange, alors que le temps mesure proprement la durée des choses soumises au changement, c'est-à-dire, pour les anciens, de tous les corps sublunaires.

183. — § 3. — *Non omnino et absolute ingenita et vere æterna ubique sacra Scriptura nominat æterna, sed incorruptibilia et immortalia et existentia eodem modo. scilicet nominat æterna, sicut quando dicit Psal. 23 : Elevamini, portæ æternales, et similia, quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum. Et postea subdit : Oportet igitur non simpliciter coæterna Deo, qui est ante ævum, arbitrari æterna dicta.* (*Opusc. Var.*, IV, c. XVI).

S. Thomas a cité exactement Sarrazin ; mais en transposant. La 2e partie de sa citation précède, dans Sarrazin, la première.

Variantes : Non simpliciter sunt coæterna Deo quæ in Scripturis æterna dicuntur. De Caus., l. 3. — *Anima est ultimus terminus æternitatis et principium temporis. Huic sententiæ concordat Dionysius, excepto quod non asserit cælum non habere*

(1) *Ævum*, il est vrai, n'est que la transposition du grec ἀείνων, qui exprime l'intarissable écoulement et ne peut donc se dire que métaphoriquement de Dieu.

animam.... Dicit enim quod Deus est ante æternum et quod, secundum Scripturas, dicuntur aliqua æterna et temporalia.

S. Denis confond, comme le dit S. Thomas, l'éternité et l'*ævum*; il y a peu de différence pour ce qui est de la pensée elle-même. La durée de Dieu est placée au-dessus de l'éternité, hors de toute comparaison avec le mode de durée des créatures, et le terme d'éternité ou d'*ævum* lui sert à dénommer la durée des choses immuables et incorruptibles, soustraites au changement et à la succession, choses qui, pour les anciens, comprenaient trois catégories d'êtres, avec quelques différences dans le mode de la durée : les anges, le monde sidéral, et les âmes humaines, dans leur nature et leurs opérations non mesurées par le temps.

Chapitre XI

184. — § 1. — 1° *Pax est omnium unitiva et consensus operativa.* (S. T. II-II, q. XXIX, a. 1).

2° *Pax est unitiva consensus.* (*Ibid.*, a. 2).

3° *Pax est operativa et consensus et connaturalitatis.* (*Ibidem*).

Sarr. : *Pax est omnium unitiva et universorum consensus et connaturalitatis generativa et operativa.*

Ces trois textes, qui sont presque dans la même page chez S. Thomas, manifestent l'un de ses procédés de citation, quand il cite texte en main, ce qui est le cas. Les termes dans les trois sont rigoureusement conformes au texte de Sarrazin, mais dans chacun il ne prend que ce qui lui importe pour le besoin présent.

185. — § 3. — *Pacem omnes desiderant et propter ipsam agunt quæ agunt.* (C. S. IV, D. XLIX, q. I, a. 2).

Sarr. : *Pacem omnia desiderant..... omnia diligunt ad seipsa et pacem habere et uniri.*

La première partie seulement du texte est de ce chapitre ; l'autre est relevée d'un passage, précédemment cité au chap. IV, où la même chose est dite du bien, en vue duquel les êtres font tout ce qu'ils font.

Variantes : Omnia appetunt pacem. S. T. II-II, q. XXIX, a. 2. — C. S. IV, D. XLIX, q. I, a. 3. — *De Ver.*, q. XXII, a. 2. — C. S. III, D. XXVII, q. I, a. 3.

La paix, dont parle Denis, et dont S. Thomas ne précise peut-être pas assez le sens, est l'union et la cohésion des éléments divers dont se composent les êtres. C'est à peu près l'équivalent de ce que les chimistes appelaient les forces d'affinité et de cohésion, et que la métaphysique rend par la formule : Tout être tend à persévérer dans son être.

186. — *Sicut dicit Dionysius « per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum ».* (S. T. I, q. XLIV, a. 3).

Sarr. : *Per se esse, per se vitam, per se esse sapientiam.*

Variantes : Videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes « per se vitam » aut « per se sapientiam » esse quasdam substantias creatrices, ut dicit Dionysius. S. T. I, q. LXXXIV, a. 5. — *Hic videtur fuisse error gentilium (posuisse plures deos), ut dicit Dionysius, quod etiam patet ex eo quod unum Deum sapientiæ, et aliam deam pacis, et sic de aliis.* C. S. I, D. II, q. I, a. 1.

Denis ne reproche rien aux Gentils ; il se justifie précisément

lui-même du reproche éventuel qu'on pourrait, en le comprenant mal, lui adresser, d'avoir admis plusieurs dieux, ou des dieux intermédiaires, créateurs des degrés d'êtres inférieurs. C'est aussi la préoccupation de S. Thomas, non pour sa propre doctrine, mais pour lutter contre des idées qui gardaient encore des partisans dans les philosophies arabe et juive. Survivance à la fois des idées séparées de Platon — dont la pensée du reste sur ce point est peut-être mal définie — et des théories gnostiques qui ne faisaient pas seulement de ces idées des archétypes, mais des créateurs qui, créés ou produits par Dieu, participaient de la puissance et de la fécondité divine, pour, à leur tour, produire ou créer les autres êtres. Cf. texte 141.

187. — *Deus non est existens, sed super existentia.* (S. T. I, q. XII, a. 1).

SCOT : *Super omnia etiam primo existentia.*

Nous retrouvons là l'idée précédemment exprimée que Dieu a et n'a pas l'existence, telle que la possédent les êtres existants, ou plutôt qu'il la possède suréminemment, et aussi l'affirmation si fréquente chez Denis, de la transcendance divine.

188. — *Sapientia et alia hujusmodi non removentur a Deo quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea quæ intellectus humanus capere possit.* (Q. D. *de Pot.*, q. IX, a. 7).

CHAPITRE XII

189. — § 2. — *Sanctitas est ab omni immunditia libera, perfecta et omnino immaculata munditia.* (S. T. II-II, q. LXXXI, a. 8).

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Même texte : C. S. III, D. III, q. I, a. 1. — C. S. I, D. X, q. I, a. 4. — Abrégé : S. T. III, q. XXVII, a. 2.

190. — *Regnum est « omnis finis et ornatus et legis et ordinis distributio ».* (C. S. IV, D. XLIX, q. I, a. 2).

Exactement de Sarrazin.

Variante : Réponse au texte précédent, présenté en objection : *Dionysius sufficienter tangit ea quæ ad regnum exiguntur prout significat multitudinem gubernatam a Providentia, ad cujus actum tria requiruntur, scilicet, finis, ordo ad finem, et regula ordinis.*

Denis continue d'expliquer et de justifier les différentes appellations divines. Dieu peut être appelé le Roi des Rois, parce que la royauté comporte la répartition des destinations diverses, des biens, des droits et des devoirs, ce qui, dit S. Thomas, est la fonction principale de la Providence.

191. — *Dominium est non pejorum — ie. subditorum — excessus tantum, sed bonorum et pulchriorum omnimode et perfecta possessio.* (C. S. I, D. II, q. I, a. 5).

Sarrazin présente quelques divergences : *Dominatio.... omnis et pulchrorum et bonorum omnimodo perfecta possessio.*

Variante : Dominatio est omnis pulchrorum et bonorum perfecta possessio, et regimen est omnis finis et legis et ordinis distributio. De Caus., l. 21.

Ce texte est plus conforme à celui de Sarrazin, mais il laisse tomber tout un élément de la définition de la puissance. De plus, la définition du pouvoir qui suit se trouve dans Denis placée avant celle de la domination. Cf. texte 190.

Cette affirmation que la domination ne consiste pas seulement en une certaine supériorité sur les choses inférieures, mais encore en une pleine et complète possession de ce qui est beau et bon, avait son importance, au v[e] siècle et au XIII[e], et en tout temps.

192. — *Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet et in seipsa implet.* (S. T. I, q. CIII, a. 4).

Variante : Deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta. S. T. I, q. XIII, a. 8.

La seconde citation est conforme à Sarrazin qui en plus a : ....*omnia circumspiciens, et continens et seipsa implens.* Le premier texte a donc réduit quelque peu et transposé les modes des verbes.

Denis définit ici d'abord la divinité par son action providentielle, ce qui serait une définition par étymologie si tant est que θεός vienne de θεᾶσθαι ; puis par sa plénitude de perfection, puis dans la partie du texte qui suit et n'est pas relevée, par la transcendance.

193. — § 3. — *Angeli quos philosophus, sicut et Dionysius, Deos vocat.* (C. S. II, D. XXIX, q. I, a. 3).

SARR. : *Seipsam benigne tribuens (Deitas) ad deificationem conversorum.*

L'appellation de dieux attribuée aux anges est fréquente dans Denis, très conforme du reste aux doctrines platoniciennes. Elle n'est même pas, ici, bornée aux anges, mais attribuée à tous les êtres qui reçoivent l'action de la bonté divine.

194. — § 4. — *Secundum esse quod habet in intellectu nostro.... Dionysius ordinem assignans dicit quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus.* (*Quodl.*, VII, a. 1).

SCOT : *Superplenitudo omnium est omnium causalis....*

196. — *Quantum participantia excedunt non participantia et quantum participationes participantia, tantum qui est principium participantium excedit et participationes et participantia.* (*In Is.*, C. XL).

Résumé de Sarrazin.

Variante : Dionysius dicit quod participationes excedunt ipsa participantia. C. S. I, D. XXXIV, q. I, a. 1.

195. — *Sicut dicit Dionysius, dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum sed per participationem divina eloquia vocant, dominos principaliores ordines per quos inferiores ex donis ejus accipiunt.* (S. T. I, q. CVIII, a. 5).

SCOT : *Sanctos autem et reges et dominos vocant eloquia ipsos in singulis principaliores dispositiones, per quas secundæ ex Dei donis accipientes....*

La première partie de la citation est un rappel du texte 191, la seconde un choix dans le relevé ci-dessus de Denis.

CHAPITRE XIII

197. — § 1. — *Essentia divina est infinita, unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum.* (*De Ver.*, q. VIII, a. 8).

SARR. : *Quoniam est omnia unitive secundum unius unitatis excessum, et omnium est unum ingressibiliter causa.*

Variante : Alii, ut Dionysius et Anselmus dicunt, quod in Deo

præeminenter existit quidquid creaturis imperfectionis est. C. S. I, D. II, Q. I, a. 3.

S. Thomas n'a pas relevé les termes de Sarrazin, mais transposé en langage d'école la pensée de Denis. Ce dernier chapitre des *Noms Divins* est comme la synthèse de tout le traité. Denis après avoir successivement relevé les principales perfections des créatures et les avoir rapportées à Dieu, en le nommant des noms dont nous nous servons pour désigner en nous ces mêmes perfections, les réunit maintenant dans l'unité divine et établit que ces perfections existent en Dieu unes dans l'unité divine, et non pas sur le mode créé, mais éminemment, sur le mode parfait, et que Dieu est ainsi transcendant à son œuvre.

198. — *Deus dicitur perfectus sicut omnia comprehendens.* (C. S. I, D. II, Q. I, a. 3).

SARR. : *Igitur perfectum est non solum sicut per se perfectum et secundum seipsum a seipso uniformiter segregatum et totum per totum perfectissimum, et sicut superperfectum secundum omnium excessum.*

Il est difficile d'affirmer plus énergiquement en mots la transcendance divine. S. Thomas ne retient par contre que l'idée d'un Dieu concentrant en lui toutes les perfections.

199. — § 2. — *Nihil est existentium non participans uno.* (S. T. I, Q. XI, a. 1). — Et à la suite, dans S. Thomas et dans Denis : *Non est multitudo non participans uno.*

Variante : *Omnis multitudo procedit ex aliqua unitate.* C. S. I, D. II, Q. I, a. 1.

Exactement de Sarrazin, sauf : *neque est*, au lieu de *non est.* Tout participe de l'unité, même le nombre, et rien ne subsiste que par l'unité. L'unité est antérieure à la multiplicité et la détermine. Tout dans le monde est multiple et un, jusqu'à l'unité première de Dieu, au sein duquel coexistent les deux éléments à la fois opposés et inséparables.

200. — *Omnia multa sunt secundum aliquid unum.* (S. T. I, Q. XVII, a. 4).

SARR. : *Ea quæ sunt multa partibus sunt unum toto.*

Il n'y a pas de pluralité qui ne soit une par quelque endroit.

201. — § 3. — *Secundum Dionysium dicendum est quod hujusmodi nomina (bonum, sapiens, justum, etc.) significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte. De Pot.*, Q. VII, a. 5. — Rappel de ce qui a été dit précédemment à propos des divers modes pour s'élever à Dieu et de la manière dont les perfections du créé peuvent être attribuées à Dieu.

202. — *Unitas laudata et Trinitas, quæ est super omnia divinitas, non est neque unitas, neque trinitas, quæ a nobis aut alio quodam existentium sit copula. (De Pot.*, Q. IX, a. 7).

De Sarrazin, sauf *deitas*, au lieu de *divinitas*.

Même les termes d'unité et de Trinité ne sont pas adéquats à la divinité. Elle nous dépasse infiniment, et, après avoir nommé de tous les noms qui désignent ses perfections participées dans le créé, il l'appelle du seul mot qui pour nous lui convienne : il est l'inconnaissable.

« Théologie Mystique »

Chapitre Premier

1. — § 1. — *Tu, amice Timothee, circa mysticas visiones sensus derelinque.* (*De Trin. Boet.*, q. vi, a. 2).

De Sarrazin, avec une coupure après *visiones.*

La mystique consiste — au moins en sa fin — à atteindre Dieu directement et en lui-même par des procédés autres que les voies sensible et rationnelle, par une intuition du cœur à la fois et de l'intelligence. Le terme dernier, c'est-à-dire, le contact immédiat avec la divinité s'obtient parfois dans l'extase et définitivement dans la vie éternelle. Il faut donc pour s'exercer aux contemplations mystiques, comme le dit Denis à Timothée, laisser de côté les sens et les opérations de l'entendement. Cependant S. Thomas, plus pondéré, ne demande dans la citation présente, de renoncer qu'aux sens. Il maintient à l'intelligence, pour tous les degrés de la vie mystique, un rôle, sinon prépondérant, au moins en relation étroite avec celui de l'amour (1).

2. — § 2. — *Secundum Dionysium tribus modis dicitur aliquid de Deo, scilicet per negationem, per eminentiam et per causam.* (*De Pot.*, q. ix, a. 7).

Denis expose ici à nouveau, non pas dans les termes mêmes, mais avec netteté et précision, les trois modes d'attribution à Dieu des perfections du créé ; nous les avons déjà trouvés dans les *Noms Divins*, texte 162.

Variantes : Même texte : *Ibidem.* — Textes analogues : s. t. i, q. xiii, a. 6. — *De Ver.*, q. i, a. 4.

3. — § 3. — *Ponitur munditia non solum a passionum illecebris ...... sed etiam ab erroribus et phantasmatibus et spiritualibus formis a quibus omnibus dicit abscedere Dionysius tendentes in divinam contemplationem.* (c. s. i, d. xxxiv, q. i, a. 4).

C'est à peu près le sens de ce § 3.

4. — *Dicuntur esse plurima lumina intelligibilia* (*quamvis omnia deriventur ab uno lumine increato*).

Cette idée n'est qu'assez vaguement exprimée ici ; elle est beaucoup plus nette dans le chapitre vii des *Noms Divins.*

5. — *Ille qui melius unitur Deo in hac vita unitur ei sicut omnino ignoto.* (s. t. i, q. xii, a. 13).

Sarr. : *....omnino autem ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus.....*

Variantes : Du texte un peu long et diffus de Sarrazin, S. Thomas a tiré la formule, frappée comme en médaille : *Anima... ei* (*Deo*) *sicut ignoto conjungitur.* s. t. i, q. lxxxiv, a. 5. — s. t. i-ii, q. iii, a. 8. — c. s. iv, d. xlix, q. ii, a. 1. — *De Trin. Boet.*, q. i, a. 2. — q. vi, a. 3. — Et avec plus de précision encore : *Deo quasi ignoto conjungimur.* s. c. g. iii, c. xlix.

5. — *Homo melius cognitionis suæ utitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de Deo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra mentem esse.* (*De Caus.* l. 6).

(1) Cf. *Retour à Dieu*, c. vii.

SARR. : A la suite du texte précédent que celui-ci reproduit en partie : ..... *et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens.*

Variantes : Optime Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. De Pot., q. VII, a. 5. — *Quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet et hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse super omne id quod cogitamus de eo. De Ver.*, q. II, a. 1.

La conclusion dernière des *Noms Divins* a été que Dieu — dans son essence propre — est innommable et inconnaissable. C'est de cette constatation que part la mystique. N'est-elle pas la suprême ressource de l'âme qui, ne trouvant le divin ni dans les données des sens, ni au bout de ses raisonnements, renonce à toute donnée scientifique, et se perd en celui qui ne peut être ni vu, ni saisi, ni connu, et puise dans son ignorance même une connaissance que l'entendement ne saurait acquérir. S. Thomas certes doit bien lui aussi convenir de l'agnosticisme divin, et, traduisant Denis, proclamer que ce que nous savons de Dieu, c'est que nous n'en savons rien (première variante). Mais il n'en peut rester à ces aveux désespérés de Denis, et, reprenant ailleurs le même texte, il y introduit deux correctifs : cette ignorance d'abord n'est que provisoire et s'évanouira dans la vision future : et, de plus, elle n'est point si complète, et consiste moins tant à ne rien savoir qu'à savoir que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons imaginer de lui (seconde variante). Ainsi, S. Thomas ne « coupe pas les ponts » entre lui et la raison. Il craint les délires du sentiment et en sait les égarements, toutes les fois qu'il est allé seul, sans la lumière de l'intelligence, à la recherche du divin. Il ne faut aller à Dieu ni en désespéré, ni en impuissant, ni par moitié. Dieu n'est ni tout à fait inaccessible, ni pour toujours. Allons à lui tout entiers, puisque tout en nous est de lui, l'intelligence aussi bien que le cœur. L'amour le pressent, mais l'intelligence l'entrevoit ; le premier est la force qui nous y pousse, l'autre, la lumière qui nous y conduit. Cherchons-le avec toutes nos facultés, pour en jouir avec tout notre être.

CHAPITRE III

6. — *In hoc perficitur cognitio humana secundum statum viæ ut intelligamus Deum ab omnibus separatum super omnia esse.* (C. S. III, D. XXXV, q. II, a. 2).

Cette idée ne se trouve qu'assez vaguement dans ce chapitre. Elle semble plutôt un écho du dernier texte du précédent chapitre. Nous savons au surplus que la transcendance divine est souvent affirmée de Dieu.

CHAPITRE V

7. — *Deus præhabet in se omnem affirmationem et negationem.* (C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 1).

SARR. : *Neque est ipsius universaliter positio, neque ablatio.* Cf. textes *D. N.* 164, 178, 186.

MENTIONS GÉNÉRALES

8. — *De... remotionibus quibus Deus remanet ignotus et occultus facit (Dionysius) alium librum, quem intitulavit De Mystica, ie, occulta, Theologia. Comm. in D. N. Prol.*

Lettres

Première a Caius

1. — *In Deo tenebræ describuntur propter surabundantem ejus claritatem ; et propter hoc quod absconditur omni lumini et occultatur omni cognitioni.* (*De Ver.*, q. viii, a. 1).

Sarr. : *Tenebræ occultantur lumine et magis multo lumine...*, le reste comme plus haut.

Ce texte est une combinaison du texte ci-dessus de Sarrazin et du texte qui suit, avec une transposition de sens assez sérieuse. Denis dit d'abord au début de sa lettre : Les ténèbres se dissipent devant la lumière, surtout devant une abondante lumière ; l'ignorance se corrige par les connaissances... Et, quelques lignes plus loin (texte 2) : Ces sublimes ténèbres (de Dieu) sont inaccessibles à toute lumière et elles éclipsent toute science. Et si, en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, etc.

2. — *Superpositæ Dei tenebræ — quas abundantiam lucis appellat, — cooperiuntur omni lumini et absconduntur omni cognitioni ; et, si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ ejus sunt.* (c. s. iv, d. xlix, q. ii, a. 1).

De Sarrazin, sauf l'explication intercalée, qui est un rappel du premier texte, et, au lieu de *superpositæ*, *suppositæ*.

Variantes : Mêmes textes, mais qui ne commencent qu'à : *si aliquis videns :* s. t. ii-ii, q. clxxx, a. 5. — c. s. ii, d. xxiii, q. ii, a. 5. — *De Ver.*, q. viii, a. 1, avec *resp. ad* 11 : *Auctoritas illa Dionysii intelligenda est de visione viæ qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam.* — c. s. i, d. ii, q. i, a. 3. — *De Tr. Boet.*, q. vi, a. 3. Même texte, prolongé par : *quæ existunt et cognoscuntur*, également de Sarrazin.

Denis ne suit donc pas en ce point la doctrine de Plotin qui admettait la possibilité de la vision divine, même dans l'état présent. S. Thomas, après S. Augustin, ne fait d'exception que pour deux cas : l'apparition de Dieu à Moyse sur le Sinaï, et la vision de S. Paul. C'est que de son temps encore, plusieurs philosophes arabes enseignaient que l'intelligence pouvait, dès cette terre, par les seuls moyens naturels, connaître les substances séparées, et Dieu par conséquent, ce qui était supprimer le caractère surnaturel de la vision divine. Depuis, les théologiens admettent volontiers que toutes les théophanies rapportées dans les Ecritures, sont de véritables et immédiates visions de l'essence divine. Le danger n'est plus dans un excès de familiarité divine.

Quatrième a Caius

3. — *Super hominem operabatur ea quæ sunt hominis, quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.* (s. t. iii, q. xix, a. 1).

De Sarrazin, sauf le présent au lieu de l'imparfait, à *operabatur* : *et*, au lieu de *quod*, et *materialium et*, à ajouter devant *terrenorum*.

Variantes : Mêmes textes : s. t. iii, q. xxviii, a. 2. — q. xxxiii,

a. 4. — q. xlv, a. 2, avec, cette fois, *materialium*. — c. s. ii, d. iii, q. ii, a. 2. Entièrement conforme à Sarrazin, avec même *operatur*, mais par contre il a *super homines*. — c. s. iii, d. xvi, q. ii, a. 2. Texte complet, et cette fois exactement relevé sur Scot.

4. — *Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione*. (s. t. iii, q. xix, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

Variantes : Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione conversatus est. De V. Inc., q. i, a. 5. Ce dernier verbe qui n'est pas dans le texte ci-dessus est le dernier mot de Sarrazin et de la lettre 4. — Les autres textes sont non des relevés, mais des explications du texte et contiennent tous le terme de *theandricem*, qui est dans le texte grec, mais n'est reproduit sous sa forme latine ni par Scot, ni par Sarrazin, pas plus que sans son équivalent *deivirilem*, qui semble être de S. Thomas. *Dionysius ponit in Christo operationem theandricem, ie, divinam virilem, vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum..... sed per hoc divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis* : s. t. iii, q. xix, a. 1. — *Dionysius actionem Christi nominat theandricam, ie, deivirilem, non quia sit simpliciter una actio deitatis et humanitatis in Christo, sed quia actiones duarum naturarum quantum ad tria uniuntur*. 1°, etc. — c. s. ii, d. xviii, q. i, a. 1, *vid.* 1, et *ad* 1. — s. c. g. iv, c. xxxvi.

Pour la doctrine de ce passage, Cf. *D. N.*, c. ii, T. 25.

Cinquième a Dorothée

5. — *Invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem*. (c. s. iv, d. xliv, q. ii, a. 1).

Exactement de Sarrazin.

Dieu est invisible et inconnaissable, non par défaut d'intelligibilité, mais au contraire par excès, par surabondance de clarté et de splendeur et conséquemment par suite de notre infirmité intellectuelle, que trop de lumière éblouit. C'est ce que l'Ecole traduira en disant que Dieu *est per se notus, non autem quoad nos*.

Septième a Polycarpe

6. — § 2. — *Dionysius dicit de quibusdam philosophis quod « divinis non sancte contra divina utuntur per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem »*. (s. t. ii-ii, q. clxii, a. 1).

Exactement de Sarrazin, avec, de plus, en tête, *Græci...*

7. — *Philosophia est cognitio existentium*. (c. s. i, *Prolog*. — ..... *entis*. (*De Trin. Boet.*, q. v, a. 1).

Sarr. : *Existentium cognitione pulchre dicta philosophia*.

S. Thomas n'a pas, dans les deux citations relevées, attribué à la définition de la philosophie la même portée. Dans la première, il la définit avec Denis, la science du réel, et lui fait embrasser ce qui maintenant serait plutôt l'objet de la science. Dans la seconde, il définit la métaphysique, ou l'ontologie, qui est l'étude des aspects les plus généraux de l'être, et, pourrait-on ajouter, la théodicée, ou théologie, qui est la science de Dieu, être suprême,

8. — *Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cælestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem quæ facit omnia et mutat secundum suum sermonem.* (S. T. III, q. XLII, a. 2).

Assez exactement de Sarrazin.

Variantes : Hoc (mutare cursum cælestium corporum) solius Dei est. S. T. I, q. XLVI, a. 2. — C. S, II, D. VII, q. III, a. 1. — *Motus corporum cælestium et dispositiones eorum sunt de rebus necessariis et invariabilibus.* C. S. II, D. XV, q. I, a. 2.

Denis affirme la nécessité des lois naturelles et en particulier de celles qui régissent l'ordre et le mouvement du monde sidéral, pour établir que l'éclipse de soleil qui eut lieu à la mort du Christ, en dehors des lois de la conjonction des astres, fut miraculeuse, et atteste la puissance divine.

9. — *Illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accedere putaverunt (astrologi), sed in Ægypto, ubi raro nubes apparent, propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius et socii ejus ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.* (S. T. III, q. XLIV, a. 2).

Denis ne parle pas de l'explication des dits astrologues, mais montre dans quelles conditions se produisit l'éclipse. Cf. texte suivant.

10. — « *Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus* » *in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur, et ibi designat quatuor miracula : .... 1*m « *Non erat enim conjunctionis tempus* »... 2m « *Rursum ipsam — scilicet lunam — vidimus, a nona hora — in qua scilicet recessit a sole, cessantibus tenebris — usque ad vesperam supernaturaliter restitutam ad diametrum solis* » — *ut diametraliter esset soli opposita.* — 3m : « *Eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam et usque ad solarem terminum venientem — quia totum solem eclipsavit — postea regredientem* ».... 4m : « *Et rursus vidimus non ex eodem — ie, non ex eadem parte solis — et defectum et purgationem, sed e converso secundum diametrum factam* ». (S. T. III, q. XLIV, a. 2).

Tout ce qui est entre guillemets, sauf les explications entre tirets, est très exactement de Sarrazin.

Denis est censé exposer à Polycarpe les divers phénomènes de l'éclipse de soleil survenue à la mort du Sauveur, phénomènes qu'il aurait observés à Héliopolis d'Egypte, en compagnie d'Apollophane, à qui il reproche de nier maintenant la vérité de ces choses et leur valeur surnaturelle.

Variantes : Même texte, mais relevé de suite sans la distribution et les commentaires de S. Thomas et plus conforme même au texte de Sarrazin, qui a : *conventus*, et non *conjunctionis*, comme dans la première citation ; *ipsam* et non *etiam* comme dans les deux ; et *repugnationem*, au lieu de *purgationem*, comme dans la première. *In Matth.*, C. XXVII. — Autre texte qui présente quelques variantes et a, de plus, en tête : *apud Heliopolim enim tunc præsentes inopinaliter. In Luc.* C. XXIII.

Dans le *Commentaire sur S. Matthieu*, S. Thomas fait l'historique de cette éclipse et des conditions dans lesquelles Denis et Apollophane l'observèrent : Cf. *Hic In Matth.*, C. XXVII. — S. T. III, q. XIII, a. 2. — C. S. II, D. XIII, q. I, a. 4.

Huitième a Démophile

11. — *Dionysius redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia ejiciens.* (S. T. II-II, q. XXXIII, a. 4). — A peu près le même texte, sans le détail des mesures, mais avec la raison : *quia erat eo superior.* C. S. IV, D. XIX, q. II, a. 2. — C'est le sujet de la lettre.

12. — § 1. — *Moysen, propter multam mansuetudinem, Dei apparitione dignum patitum.* (S. T. II-II, q. CLVIII, a. 4).

De Sarrazin, qui a seulement *Mosen*, au lieu de *Moysen.*

13. — § 2. — 1° *Perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus, et audax quidem nimirum mihi videtur talis, sacerdotatibus manum apponens, et audet immundas infamias, non enim dicam orationes super divina symbola Christiformiter enuntiare.* (S. T. III, q. LXXXII, a. 5).

2° *Talis — scilicet peccator — audax videtur sacerdotalibus manum apponens, et non timet, neque verecundatur divina præter divinitatem exequens, et Deum putat ignorare quæ ipse in semetipso cognovit et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, et audet immundas infamias, non dicam orationes super divina signa christiformiter enuntiare.* (S. T. III, q. LXIV, a. 2).

3° Le même que le 2e, sauf l'entre-tirets — qui a : *scilicet qui non est illuminatus* — et plus loin : *propter dignitatem.... et putans...* et, après *audet : ipsius muneris...* (C. S. IV, D. XXIV, q. I, a. 3).

Le premier texte commence plus haut que le second, mais opère, après *apponens*, une coupure de deux lignes et finalement coïncide vers la fin. Les citations sont conformes au texte de Sarrazin, mais avec quelques variantes qui accusent les procédés de S. Thomas. Dans le premier texte, S. Thomas a *perfecte*, au lieu de *profecto* dans Sarrazin, qui semble plus exact. Cependant le texte de Sarrazin porte en marge comme variante : *perfecte*, ce qu'avait aussi vraisemblablement le manuscrit dont s'est servi S. Thomas. Et il faut tenir compte de ceci pour apprécier la fidélité de S. Thomas aux textes cités, c'est que les manuscrits d'un même ouvrage présentaient d'ordinaire de notables différences et que nous ne savons pas de quel manuscrit il s'est servi. Après *ordine*, S. Thomas a omis *et virtute*. Après *illuminatus*, il y a une coupure de quelques mots. Par contre *nimirum* a été introduit par S. Thomas. Après *apponens*, coupure de deux lignes. Enfin, au lieu de *symbola* — qui est de Scot — Sarrazin a : *signa*. Dans le 2e texte, S. Thomas transforme en *peccator*, *qui non est illuminatus*, ce qui n'est pas absolument la même chose. Devant *videtur*, il supprime *mihi*. Dans le 3e texte, également. Il a *præter divinitatem*, au lieu de *præter dignitatem*, que le 3e, plus fidèle à Sarrazin, mentionne (1). De même *putat*, au lieu de *putans* ; *cognovit*, au lieu de *agnovit* ; et après *non dicam*, il supprime *enim* que reproduit le 3e. On pourrait relever ici quelques transpositions de mots que S. Thomas introduit pour plus de clarté, ou qu'il faut attribuer à l'inattention des copistes. Dans le 3e texte, la modification de *suas... infamias* en *ipsius muneris infamias* est certainement de S. Thomas.

(1) Ce qui laisserait croire que S. Thomas a pour ses différents ouvrages eu à sa disposition des manuscrits différents des traducteurs de Denis — ou que les copistes plus tard l'ont trahi.

14. — *Dionysius loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus : « Non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor, sui ipsius et lupus supra dominicum populum pelle armatus ovina.* (*Quodl.* VIII, a. 6).

De Sarrazin, sauf *divinum*, au lieu de *dominicum*.

15. — § 3. — *Quamvis ordinare alios homines et de eis judicare pertineat ad solos prælatos, tamen ordinare proprios actus et de eis judicare pertinet ad unumquemque.* (S. T. II-II, q. XLV, a. 5).

SCOT : *Ordinans seipsum et alterum ordinat.* Les deux sens sont quelque peu divers. Denis dit : Quiconque règle sa conduite, réglera celle d'autrui ; qui dirige autrui, dirigera une famille, etc. Et S. Thomas : Les prélats ont sans doute la charge de diriger les autres hommes et de les juger, mais chacun de nous a aussi le droit d'ordonner sa conduite et d'en être le juge. Cette idée, et surtout la manière dont S. Thomas interprète un texte qui pouvait le mener à une conclusion toute différente, jette un jour précieux sur la conception que se fait S. Thomas des droits respectifs de l'autorité et de la dignité personnelle. Cette conception est appréciable d'autant plus qu'elle est d'un théologien, et du XIIIe siècle. Cette lettre est d'ailleurs intéressante à lire tout entière pour se rendre compte de la manière dont, au Ve siècle et au XIIIe, on entendait que l'on se comportât envers les coupables, et comment l'on savait remettre à leur place ceux qui, sous prétexte de vertu, s'adjugeaient le droit de traiter les autres sans douceur.

16. — § 4. — *Correctio non pertinet ad monachos, sed ad sacerdotes.* (*Op. Theol.*, I, c. XI).

SCOT : *Tibi (monacho) præsunt divini ministri et his sacerdotes.*

Il nous faut, là encore, rendre justice au jugement très sûr de S. Thomas, qui, même dans un ouvrage de polémique destiné à défendre les droits des réguliers, n'a pas hésité à attribuer à chacun son rang, le clergé régulier après le séculier en matière d'autorité. Il est vrai, depuis Denis, les moines sont aussi prêtres. Et la question de prééminence s'est quelquefois de nouveau posée.

17. — § 6. — *Dionysius narrat de Carpo in suis* Epistolis ad Demophilum, *quod nunquam missam celebrabat, nisi aliqua divina revelatione prius percepta.* (C. S. III, D. VIII, q. I, a. 4).

SARR. : *Neque sanctis mysteriorum perfectionibus manum apponebat, nisi prius in orationibus quæ sunt ante perfectionem ; ipsi sancta et amica visio inferretur.*

NEUVIÈME A TITUS

18. — § 1. — *Symbolica theologia — ie, quæ ex similibus procedit — non est argumentativa.* (*Quodl.*, VII, a. 14).

Variantes : Mêmes textes, moins la parenthèse : C. S. I, *Prol.* a. 5. — D. XI, q. I, a. 1. — C. S. III, D. XI, q. I, *Exp. Text.* — *De Ver.*, q. XXII, a. 11. — *De Tr. Boet.*, q. II, a. 3. —. *Op. Theol.* III, c. VII. — *In Joan.*, c. XII, l. 7.

Denis expose que les théologiens ont une double doctrine : l'une secrète et mystique, l'autre évidente et plus connue ; l'une symbolique et sacramentelle, l'autre philosophique et démonstrative. Cette distinction s'est toujours maintenue dans l'Eglise. La théologie fondamentale et dogmatique, est une démonstration à l'adresse des croyants et des infidèles. Elle s'appuie tantôt sur les vérités d'ordre rationnel et tantôt sur les vérités révélées, pour

établir par déduction un corps de doctrine qui s'adresse surtout à l'intelligence. L'autre — théologie symbolique, ascétique, mystique — suppose la foi et élève l'âme vers Dieu par la purification, par les symboles, par l'élan mystique, et s'adresse de préférence à la volonté et au cœur. Koch a démontré que ces deux modes d'enseignement existaient aussi dans les philosophies anciennes.

19. — *Dionysius dicit quod illi qui intellectuales revelationes accipiunt, eas quibusdam figuris circumponunt.* (C. S. II, D. XX, q. II, a. 2).

Prophetæ his quæ plane vident sine figuris circumponunt figuras ad manuductionem audientium qui per figuras sensibiles faciliter accipere possunt. In Is., c. VI, l. 1.

Denis expose en effet, dans un passage qu'il serait trop long de citer, que, dans l'accomplissement des mystères, les premiers chefs dans la doctrine sacrée, sous la loi antique, comme sous la nouvelle, ont usé du symbolisme, nous transmettant les divins secrets sous le voile sensible. Ainsi les Anges, ainsi le Christ lui-même. Denis ne nomme pas ici expressément les prophètes. Il reprend cet exposé, déjà rencontré au commencement de la *H. C.*, et de la *H. E.*, pour justifier la distinction des deux théologies, démonstrative et symbolique, posée dans le Texte 18.

20. — *Hæc est causa quare nobis divina per corporales figuras præponuntur, ut utraque vita hominis secundum suam proprietatem divina cognitione illuminetur ; sensitiva scilicet, imaginatione figurarum ; intellectiva vero contemplatione spiritualis veritatis.* (C. S. III, D. III, q. III, a. 1). — *Secunda ratio (cur Angeli, quando apparent, formant corpus sensibile, visionis objectum) potest sumi ex verbis Dionysii in Ep. ad Titum. Dicit enim quod ideo, in divina Scriptura, res divinæ nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes ut totus homo, in quantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas quæ sunt velut quædam imagines divinorum : De Pot.*, q. VI, a. 7. — *Hæc omnes causæ (cur divina designentur nobis similitudinibus corporalibus) assignantur a Dionysio in principio, de C. H. et in Epist. ad Titum. Prima et principalis propter materiæ altitudinem quæ nostri intellectus capacitatem excedit... Secunda est quia in nobis duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectualis et sensitiva.... Tertia, quia de Deo verius cognoscimus quod non est quam quid est.... Quarta, propter occultationem divinæ veritatis.... ne irrideant infideles.* C. S. I, D. XXXIV, q. III, a. 1.

Après le fait, les causes. C'est ce que Denis recherche et expose dans la fin de ce paragraphe. Mais il ne donne ici, des quatre raisons rassemblées par S. Thomas, que la seconde et la quatrième, et c'est la seconde qu'il développe le plus longuement. On peut trouver les autres dans la *H. C.*, c. I et II, et dans la *H. E.*, c. I.

21. — § 2. — *Contingit quandoque, ut dicit Dionysius ad Titum in Epistolis, quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium.* C. S. I. D. XXXIV. Q. III, a. 2. C'est en effet ce qu'expose Denis dans le § 2 à propos du mot feu, qu'il prend comme exemple de sa démonstration.

22. — § 5. — *Discubitum enim opinamur quietem a multis laboribus, et vitam sine læsione et conversationem divinam in lumine et regione viventium ; universo sancto affectu adimpletam et copiosam donationem omnium donorum, secundum quam lætitia adimplentur ; hoc est enim quod Jesus faciet eos recumbere, dans eis perpetuam requiem et distribuens eis bonorum multitudinem, unde sequitur : Et transiens ministrabit illis.* (*In Luc.*, c. XII, 10).

SARR. : *Reclinationem..... affectu bono adimpletam et copiosissimorum et beatissimorum omnium donorum copiosam donationem, secundum quam lætitia universa sunt adimpleta. Hoc idem est lætari, Jesu facientis ipsos recumbere et ministrantis et æternam quietam et adimpletionem bonorum distribuentis simul et infundentis.* — Il y a donc une divergence assez notable entre les deux textes, alors que cependant, étant donné la longueur de la citation, S. Thomas a dû relever sur les manuscrits de Sarrazin. Nous ne croyons pas pourtant qu'il ait eu recours à une autre traduction. Ce sont là simplifications (*copiosam*, le positif pour le superlatif), suppressions (*bono, beatissimorum, simul et infundentis*, etc.), transpositions (*faciet* pour *facientis, distribuens multitudinem*, pour *adimpletionem distribuentis*, etc.), qui ont pour but de rendre le texte et le sens plus clair, plus précis et plus court. Qu'importe, pour S. Thomas, l'exactitude matérielle du texte, si l'on a, et plus nette, toute la pensée de l'auteur et toute la portée de cette pensée. Ce qui confirme notre opinion, c'est que S. Thomas a reproduit en fin de texte la citation de S. Luc qui dans Denis le précède : *Tunc ipse Rex et recumbere faciet ipsos et ipse ministrabit illis.* Il a du reste, là encore, largement découpé.

DIXIÈME A JEAN

23. — *Mali aliquando, per ea quæ faciunt, ostendunt indicia suæ damnationis ; unde, dicit Dionysius, quod per hoc quod mali separaverunt a se beatum Joannem, ostendebat Deus quod erant indigni societate ejus.* (*Ad Hæbr.*, c. XI).

SARR. : *A Deo perfecte seipsos segregantes.*

24. — *Passiones sibi illatas patiebatur secundum judicare solum.* (S. T. III, q. XLVI, a. 7). — *In sanctis est tantum judicium de doloribus secundum rationem.* C. S. III, D. XV, q. II, a. 3. *Et resp. ad* 1 : *Intentio Dionysii fuit dicere quod sancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis.... et etiam a tranquillitate mentis... et ideo dicit quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo usque ad rationem perveniat ; et hanc experientiam judicium de passionibus nominat.*

SARR. : *Non aliquando ita insaniam quod putem nos aliquid secundum corporis passiones, sed solum judicare ipsas sentire credo.*

Il y a là une assez sérieuse transposition de sens. S. Thomas applique à la souffrance du Christ en croix l'explication que Denis donne à l'apôtre Jean des souffrances de celui-ci dans son supplice de la Porte-Latine. S. Thomas expose que la douleur du Christ n'a pu atteindre la raison supérieure pour la faire souffrir, car il est clair que le Christ dans son intelligence savait que sa chair souffrait et il voulait cette souffrance et il en savait la valeur. Il pouvait cependant souffrir dans sa raison inférieure, dont les choses temporelles constituent l'objet, et que la privation de ces choses peut affecter. Il souffrait par contre, et pleinement

dans sa sensibilité, mais pas au point cependant que cette souffrance réagît sur la raison et la volonté pour les troubler et diminuer la connaissance et la liberté. C'est assez exactement ce que dit Denis, mais avec moins de précision : Je ne suis pas assez insensé pour imaginer que vous ayez de la douleur ; quant à vos tourments corporels, vous les sentez, mais vous n'en souffrez pas. Au moins est-ce là la version de Darboy, Cordier, Lanssel et Scot. Mais Sarrazin, au lieu de *vos* — qui, malgré son pluriel, ne s'adresse qu'à Jean — a *nos*, ce qui serait dit, dans ce cas, de tous les chrétiens persécutés. Le texte grec a ὑμᾶς que Lanssel traduit par *te* et qui semble bien la bonne version.

Onzième a Apollophane

25. — *Hæc irrisio (prædicatorum fidei) non est nova, sicut Dionysius narrat in Epist. ad Apollophanium ; ipse gentilis existens Paulum irridebat, vocans mundi circuitorem.* (*Opusc. Theol.*, I, c. XI).

Sarr. : *Paulum vero hominem mundi circuitorem.... non velle suscipere.*

CHAPITRE III

LE COMMENTAIRE DES « NOMS DIVINS »

I

S. Thomas, comme tout le Moyen-Age, fut un grand commentateur. La plus grande partie de son œuvre est constituée par des Commentaires : de Pierre Lombard, des Ecritures, d'Aristote, de Boèce, du *De Causis*, des *Decrétales*, du Pseudo-Denis. L'étude des citations qu'il a faites de ce dernier nous a permis de constater quelle importance il lui attribue ; mais l'influence de la pensée de Denis sur celle de S. Thomas ne nous apparaîtra bien qu'après examen du commentaire qu'il a fait d'une partie de son œuvre. Nous pourrons en même temps dégager les éléments de sa méthode. Ce sera comme assister à un cours du grand docteur, s'initier à ses procédés d'enseignement et voir, comme dans le détail d'une analyse, la manière dont il met au net une doctrine souvent obscure, toujours profonde, comment il l'expose, et au besoin la complète, comment en même temps les idées de Denis s'infiltrent peu à peu dans sa propre pensée et constituent, au moins pour une très grande partie, les éléments les plus caractéristiques de la doctrine qu'il exposera ensuite sous une forme plus directe et plus personnelle.

Quelles œuvres du Pseudo-Denis a commentées S. Thomas ? Toutes, d'après certaine tradition qui a généreusement attribué à S. Thomas une bonne partie des travaux de ses disciples ou de son école, ou dans lesquels se retrouvait, plus ou moins fidèle. sa doctrine. Mais il n'est pas douteux qu'il faut rejeter comme apocryphes les commentaires sur le *De Cœlesti Hierarchia*, le *De Ecclesiastica Hierarchia*, le *De Mystica Theologia* et le *Super Epistolas Dionysii* que la plupart des catalogues des œuvres de S. Thomas ne mentionnent pas, même pour les rejeter (1). Le com-

(1) Nous avons déjà noté. à propos des commentaires d'Albert le Grand, l'existence à la Bib. Nat. d'un manuscrit du couvent de Saint-Dominique de Naples, qui serait, dit-on, de la main même de S. Thomas, et qui comprend le commentaire des cinq œuvres de Denis. Le commentaire des *N. D.* est différent du commentaire authentique dont nous traitons ici. Ucelli en admet l'authenticité, mais le R. P. Mandonnet le tient pour l'œuvre inédite d'Albert le Grand. Le Catalogue des œuvres de S. Thomas, de Louis de Valladolid, n'en fait pas mention, mais cite les quatre autres Commentaires : de la *H. C.*, de la *H. E.*, de la *T. M.* et des onze lettres. Cf. *Revue thomiste*. 1909-10. Ecrits authentiques de S. Thomas, par le R. P. Mandonnet. — Ulysse Chevalier, dans son Catalogue critique des œuvres de S. Thomas, plaquette de 16 pages, qui n'est, en effet, qu'un catalogue et dont il annonce pour plus tard la discussion, qui n'a pas paru ou que nous n'avons pas trouvée. mentionne, sur la foi sans doute des manuscrits de la Bib. Nat., un commentaire par S. Thomas des quatre grands ouvrages de Denis, auxquels il ajoute des fragments des lettres VIII et IX tenus par lui pour authentiques. Il existe un commentaire complet des Lettres à la librairie Ludwig Rosenthal, Munich.

mentaire sur le *De Divinis Nominibus* par contre est rangé par tout le monde dans la liste des œuvres authentiques. Mais nous n'avons que peu de détails sur la date et les circonstances de sa composition. Seul, il nous semble, Touron en fait mention dans sa *Vie de S. Thomas*, et dans des conditions qui ne satisfont guère. D'après lui, ce commentaire aurait été composé par S. Thomas pendant son premier séjour à Paris, en 1245 (1), au retour d'une année d'études à Cologne sous Albert le Grand, qu'il suivit à Paris, toujours à titre d'étudiant. Il semble bien impossible de placer le commentaire que nous possédons à cette date à laquelle S. Thomas n'avait, suivant Touron lui-même, que dix-sept ou dix-huit ans. Il est vrai, celui-ci traite le commentaire de devoir d'écolier, qui ne serait sans doute qu'un résumé du cours d'Albert le Grand. Il faudrait alors faire composer à S. Thomas un autre commentaire des *Noms Divins* ; car, sans dire avec Fretté que jamais S. Thomas ne s'est élevé à des hauteurs plus sublimes, ce n'est certes pas là une œuvre d'étudiant à ses débuts ; et, d'autre part, il porte manifestement la marque de son auteur. Il suffit de le lire, et, si l'on hésite encore, d'ouvrir les commentaires sur Aristote pour les reconnaître de la même main.

En l'absence de toute indication précise, il est donc bien difficile de fixer une date même approximative. Tout au plus la date de composition, mieux connue, des autres œuvres, permet-elle quelques hypothèses. S. Thomas ne s'y est certainement pas employé avant 1256, époque à laquelle il termine le commentaire des *Sentences*. La pensée plus nette, le style plus sobre du commentaire de Denis indique du reste plus de maturité ; et, comme de plus ces commentaires étaient des cours faits aux étudiants, il n'est pas probable qu'il dût en faire en même temps plusieurs du même genre. Pour la même raison, et aussi, parce que c'eût été subir en même temps deux tendances quelque peu divergentes, nous ne pensons pas que le commentaire sur les *Noms Divins* ait coïncidé avec les commentaires sur Aristote qui commencèrent à partir de 1261. Le commentaire du *De Causis* est, il est vrai, de 1268 ; mais c'est à cette date seulement qu'a paru la traduction de Proclus. Donc, à moins de le reporter à l'époque de ce dernier commentaire dont la nature et le développement des idées le rapprocheraient assez, nous assignerions volontiers au commentaire sur Denis une date voisine de 1260. avant les commentaires sur Aristote, dont la forme et les procédés sont absolument identiques. avec peut-être plus de maîtrise dans la pensée.

Quant à la cause qui fixa sur ce livre le choix de S. Thomas, il ne serait pas nécessaire d'en chercher d'autre que l'intérêt que les *Noms Divins* en particulier présentaient pour quelqu'un déjà profondément pénétré de Denis. Mais il faut en outre remarquer que les *Noms Divins*, jusque-là moins étudiés par les commentateurs, qui s'étaient plutôt portés vers la *Hiérarchie Céleste*, venaient d'être, dans le dernier demi-siècle, avant S. Thomas, commentés par Thomas Gallo et Robert Grosse-Tête. Il est donc assez naturel que les Dominicains, alors en plein développement intellectuel, aient désiré avoir aussi leur commentaire de Denis, et, quoi qu'il en soit de celui d'Albert le Grand, qui, s'il est authentique, ne paraît pas avoir eu une grande notoriété, en aient de-

(1) D'après Fretté, S. Thomas aurait passé l'année 1244 à Cologne et ne serait venu à Paris qu'en 1245.

mandé un à frère Thomas d'Aquin, dont la science supérieure s'affirmait d'année en année.

S. Thomas ne faisait donc pas, en commentant les *Noms Divins*, œuvre nouvelle, puisque plusieurs les avaient déjà pris comme matière de leurs explications ; mais un commentaire est toujours nouveau, puisqu'il vaut par ce que la pensée du commentateur en dégage ou y ajoute ; que S. Thomas ait connu et sans doute utilisé les commentaires antérieurs, c'est infiniment probable. La chose est sûre pour Maxime qu'il cite, et l'est à peu près pour Robert Grosse-Tête, et bien vraisemblable pour Thomas Gallo. Quant aux commentaires de Scot, de Sarrazin et d'Albert le Grand, on ne peut l'affirmer qu'avec discrétion, puisque leur existence même n'est pas nettement établie.

S. Thomas a-t-il consulté le texte grec des *Noms Divins ?* Nous croirions volontiers que malgré, ou en raison de sa connaissance restreinte du grec, il a dû faire collationner les traductions latines sur les manuscrits grecs par quelques-uns de ses amis hellénisants, ou se faire donner des indications lui permettant un certain contrôle. Non seulement ce que nous avons dit de ses déclarations et de ses citations autorise la supposition, mais un passage du commentaire lui-même paraît, sur ce point, assez décisif : *Utitur autem (Dionysius) hic genitivis pro ablativis, quia Græci ablativis carent* (1). Comment le saurait-il, s'il n'avait pas le texte grec sous les yeux ? à moins que encore il n'ait emprunté la remarque à un autre commentateur, Robert Grosse-Tête par exemple. Ce ne serait du reste qu'une constatation théorique, puisque nous n'avons aucun texte grec cité ou sûrement utilisé.

S. Thomas qui, pour les citations des *N. D.* s'était servi de la traduction de Jean Sarrazin (2), l'a tout naturellement utilisée pour son commentaire. Cependant S. Thomas ne s'y astreint pas rigoureusement ; car, ne citant le texte que par fragments, il l'adapte au développement de sa propre pensée. Quelquefois même, il le modifie, comme nous avons vu qu'il le faisait pour les citations, pas avec la même liberté toutefois. Il le contrôle même par la traduction de Scot à laquelle il fait appel expressément, en divers endroits, sous la rubrique : *secundum aliam translationem, secundum aliam litteram* (3).

Le texte latin de Denis, transcrit en tête des leçons du commentaire de l'édition de Fretté, est le même que celui publié par Denis le Chartreux, dans son édition de Cologne des traductions du Pseudo-Denis. Les variantes sont de peu d'importance et dues bien souvent à des fautes d'impression (4).

(1) *In. D. N.* c. IV, l. 10. XXIX, 457. — (2) Ce qui serait une indication de plus pour ne pas faire du Commentaire une œuvre de jeunesse, car, si S. Thomas connaît la traduction de Sarrazin quand il écrit le Commentaire des Sentences, il ne l'emploie que très rarement, alors que c'est l'inverse pour les citations et le commentaire des *N. D.* — (3) Cf. ch. IV, l. 1 ; ch. VII, l. 2, l. 4 ; ch. VIII, l. 4 ; ch. IX, l. 2. — (4) Nous allons relever comme indication les variantes du premier chapitre, où elles sont les plus nombreuses. Dans le texte de la première leçon, Fretté et le Commentaire ont :... *operationis unionem...*, et le Chartreux : *operationis unitionem.* Quelques lignes plus loin, on a dans Fretté : *et scimus... constricti...* ce qui est manifestement une faute, car le Commentaire et le Chartreux portent et le sens exige : *et simus constricti.* Par contre Fretté et S. Thomas ont : *A mensuratis immensuratione...*, alors que le Chartreux, et Scot, et Lanssel, et Cordier ont, quel que soit le mot employé : *immensurationem, immensitatem* ou *immensurabilitatem*, tous à l'accusatif. On lit encore dans Fretté et S. Thomas : *omnem unitatem* et dans le Chartreux : *universam unitatem.* Le *Codex Victorinus* a *universum.* Il ne faut pas oublier que, si les éditions de Sarrazin ont des

Nous ne nous proposons pas de faire du commentaire des *Noms Divins* une étude approfondie. Nous ne lui demanderons que de nous éclairer sur les rapports de S. Thomas et du Pseudo-Denis. Il nous suffira donc d'exposer les procédés scolastiques d'après lesquels S. Thomas distribue la pensée de son auteur et la manière dont il l'expose, l'explique, la développe et lui reste plus ou moins fidèle. Quant aux éléments de cette pensée qu'il a pu s'assimiler, nous les retrouverons dans la quatrième partie de ce travail, où précisément nous chercherons à dégager les principaux points de la doctrine du Pseudo-Denis qui sont passés dans celle de S. Thomas.

II

Procédés

Intéressant à bien des points de vue, le commentaire des *Noms Divins* l'est d'abord par les procédés scolaires d'interprétation qu'il applique et que nous ne croyons pas inutile de dégager, parce que la forme du commentaire fut pour le Moyen-Age le moyen le plus ordinaire — dont S. Thomas usa largement — d'exposer sa pensée sous le couvert d'un autre, et parce que ces procédés, en quelque sorte matériels, nous permettent déjà, par la manière dont le commentateur découpe et distribue la pensée de l'auteur, de comprendre comment il la saisit et se l'assimile. Ces procédés sont à la fois très simples et très compliqués. Très simples, parce qu'ils se répètent à chaque leçon, à chaque cours, avec une régularité un peu monotone ; compliqués, on le verra, parce que S. Thomas divise et subdivise à l'infini. Et si l'on peut s'étonner de voir la pensée si subtile, si ondoyante, si diverse de Denis soumise aux tiraillements de ce lit de Procuste, on ne peut par ailleurs qu'admirer la puissance d'analyse du commentateur. C'est le naturaliste qui saisit la vie palpitante et la dissèque pour en pénétrer les secrets. Le mouvement sans doute, et l'élan et la force intime lui échappent un peu, mais tous les éléments de cette vie ou de cette pensée sont dégagés, classés, étiquetés avec une précision, une netteté toute scientifique. Peut-être même aurons-nous à constater que, non content d'analyser, S. Thomas ensuite passe à la synthèse et introduit dans le nouvel édifice des éléments qu'il tire de son propre fonds ou dont Denis ne lui a souvent fourni que les amorces, mais ceci relève d'une autre partie de cette étude où nous examinerons la fidélité au texte et quel interprète S. Thomas a été de la pensée de Denis. Pour le moment voyons dans quels cadres il a couché et fixé cette pensée.

Dans le prologue, S. Thomas dégage le plan général des œuvres de Denis, par rapport à Dieu tout au moins, ce qui explique qu'il ne mentionne que quatre de ces œuvres, dont deux disparues. Les

variantes, celles de S. Thomas sont loin d'être concordantes, et celle de Fretté en particulier n'est pas parfaite. De même Fretté et S. Thomas ont : *innominabilitas* et un peu plus loin : *multi theologi inveniuntur... laudare* ; et le Chartreux : *innobilitas*, ce qui est inexact, et : *multos theologorum invenies .. laudavisse*, ce que porte l'édition de Parme de S. Thomas. — La seconde leçon ne présente entre les deux textes aucune divergence, si ce n'est de ponctuation. — La troisième en a moins encore que la première : Fretté a : *solum ipsis. .* et plus bas : *in seipsa existentia...* ce qui est inexact, S. Thomas et le Chartreux : *solis ipsis... in seipsa existentia*. Fretté et cette fois S. Thomas ont : *quomodocumque... quantumcumque... ut proprie dicamus* ; et le Chartreux : *quodcumque.., quotcumque... ut proprie dicatur*.

autres, au surplus, ne sont pas en dehors de ce plan d'ensemble, mais en étudient les développements. Telles la *Hiérarchie angélique*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et les autres. Dans un premier livre, les *Hypotyposes divines* — qui n'existe plus, — dit S. Thomas, Denis pose Dieu au-dessus de tout et l'étudie dans l'unité de son essence et la Trinité de ses Personnes, dont rien dans le créé ne nous fournit une idée suffisante. Puis il cherche à connaître Dieu par ses rapports avec la création, son œuvre. Mais ces rapports sont de deux natures, car il y a, de Dieu aux créatures et des créatures à Dieu, un double processus, celui de la descente et celui du retour, celui de l'irradiation créatrice et celui de l'assimilation divine. D'où une autre œuvre — les *Noms Divins*, — dans laquelle Denis expose les participations de Dieu faites à la créature : bonté, être, sagesse, vie, etc., participations qui permettent de nommer Dieu dans la mesure où la créature participe de Dieu. Mais, après, vient le mouvement inverse, la créature se tourne vers Dieu, et, pour le connaître d'abord, le nomme des noms imparfaits dont nous désignons nos perfections réduites. Et c'est la *Théologie Symbolique* — également perdue — qui manifeste Dieu sous le voile du symbole, sous les figures matérielles du lion, de la pierre, du soleil, etc. C'est un premier élan, mais de si peu de portée ! car la ressemblance est si vague ! Mais la *Théologie Mystique* va nous révéler une force ascensionnelle de notre âme autrement prodigieuse et qui va nous conduire jusqu'à l'Infini, aux portes mêmes du mystère, qui ne sera pas encore révélé, mais déjà entrevu... dans son insondable obscurité, déjà senti, déjà aimé.

De ce plan, Denis a-t-il eu une conscience aussi nette que celle que lui attribue S. Thomas. Nous ne saurions le dire, ne possédant qu'une partie de son œuvre, encore que, dans ce qui nous en reste, nous constations un effort incessant vers la coordination de ses divers traités. Mais resterait-il encore un peu flottant, il nous faut bien constater que c'est là le plan que suivra dorénavant la théologie jusqu'à Pascal et jusqu'à Chateaubriand, ou plutôt qu'elle suit encore dans l'exposé logique de la doctrine catholique. S. Thomas l'emprunte à Pierre Lombard, qui l'emprunte à Jean Damascène, qui sans doute le tient de Denis dont il a subi manifestement l'influence. C'est du reste le plan rationnel d'une démonstration déductive, du jour où l'on a posé Dieu comme l'Un premier et parfait et la créature dérivée de Dieu et y retournant par un vaste mouvement de flux et de reflux.

Ce plan énoncé, S. Thomas énumère les difficultés de son œuvre d'interprète. Il en cite cinq : l'obscurité du style qu'il attribue non à l'inertie de l'auteur, mais à son dessein de soustraire les dogmes à la dérision des infidèles, l'emploi du vocabulaire platonicien, la prolixité à la fois et la concision de l'auteur et la profondeur de sa pensée.

Puis, passant directement au commentaire, il relève l'art de la composition qui consiste dans la méthode traditionnelle didactique ou déductive : énoncer les principes sur lesquels s'appuie la démonstration, puis passer à la démonstration elle-même. D'où deux grandes divisions :

I° *Primo præmittit quædam necessaria ad sequentem considerationem.* Préambules qui comprennent les ch. I et II.

II° *Secundo incipit prosequi principale intentum in cap.* III.

Les trois premiers chapitres ne constituent que des préliminaires : le pourquoi de la nomination divine. Au début du ch. IV, S. Thomas expose le plan même du livre, c'est-à-dire, la justification des noms attribués à Dieu : bonté, lumière, beauté, amour, extase, zèle, être, etc. Il voit dans cette série de noms un ordre voulu, fondé sur les processions divines et le triple rapport qu'elles soutiennent : 1° avec la bonté divine d'où elles émanent : 2° entre elles : 3° avec Dieu considéré comme Providence et fin dernière. Pour être un peu subtil, ce plan ne manque ni de grandeur, ni de vérité, et il s'adapte assez bien à la suite des chapitres, encore que S. Thomas n'explique pas l'importance attribuée par Denis à la question du mal.

Puis, dans une série de divisions et de subdivisions, généralement dichotomiques, quelquefois trichotomiques, S. Thomas va distribuer et enserrer la pensée de son auteur, tantôt glissant, tantôt développant, ajoutant même parfois, s'il juge la question d'importance. Nous allons dégager les cadres du premier chapitre. Cela suffira pour montrer les procédés de cette méthode qui se reproduit invariablement la même tout le long du commentaire (1).

Chaque chapitre est étudié en un certain nombre de leçons, précédées du texte à expliquer, qu'on lisait avant l'explication et qui est reproduit dans l'édition des œuvres de S. Thomas en tête de chaque leçon.

Circa I^{m} *duo facit :*

A : *Ostendit rationem divinorum nominum.* (chap. I).

B : *Ostendit quod nomina de quibus in hoc libro tractatur sunt communia toti Trinitati.* (chap. II).

Circa A duo facit :

1° : *Primo, continuat se ad præcedentem librum.... Post theologicas hypotyposes... transibit ad reserationem, ie. manifestationem divinorum nominum.*

2° : *Secundo, ibi : Esto autem.... incipit præmittere quædam necessaria ad sequens opus.*

Le 1° ne comportant pas plus d'explications, S. Thomas passe au développement du 2° qui va devenir le point générateur du reste du chapitre.

(1) Ces procédés que S. Thomas reproduit invariablement dans ses autres commentaires sont très proches de ceux de son maître Albert le Grand, dans les mêmes commentaires de Denis. Voici les cadres des premiers chapitres. Dans une sorte de prologue qu'il intitule *Dubia*, Albert recherche : I, *Causa operis.* II, *Subjectum operis.* III, *Modus...* IV, *Finis...* V, *Dubitatio de habitu regente in hac scientia.*

Puis, après avoir lu ou cité le texte, il le distribue :

I. 1° *Divisio Textus. Dividitur liber in tres partes.*
In Ia... *In* IIa... *In* IIIa...
Prima dividitur in duas. In Ia... *In* IIa...
Prima dividitur in tres... etc.
Primum Caput in duas partes.
In Ia...
In IIa...
Prima dividitur in tres... etc.
2° *Dubia* 1. 2. 3. 4... 8 ; puis *solutio* 1. 2. 3... 8.
3° *Expositio Textus*... ou commentaire littéral.

II. 1° *Divisio Textus*, comme ci-dessus.
2° *Dubia* Im *Dub. et sol.* Ia...
IIm *Dub.* et *sol.* IIa, etc.

Circa 2° : *Præmittit duo :*

3° : *Primo quidem modum procedendi in hoc opere ; hoc enim necessarium est præscire in qualibet doctrina.*

4° : *Secundo, ostendit rationem divinorum nominum, de quibus in hoc libro intendit.... Et hæc duo satis exprimuntur in titulo hujus capitis, qui sic se habet : « Quæ sermonis intentio » quantum ad primum ; et « quæ de divinis nominibus traditio » quantum ad secundum.*

Circa 3° *duo facit :*

5° : *Primo ostendit ex quibus sit procedendum in hoc opere.*

6° : *Secundo, quæ sint hic tradenda.*

Circa 5° *duo facit :*

7° : *Primo ostendit ex quibus sit procedendum in hoc opere, quia non est innitendum rationi humanæ, sed revelationi divinæ.*

8° : *Secundo, inducit prædictæ legis rationem.*

Circa 2° :

Ce ne sont encore là que des prémisses ou des préliminaires. Il aborde maintenant directement la question des notions qu'il est nécessaire d'établir pour les développements subséquents : *Deinde cum dicit : Igitur universaliter ostendit quæ sunt tradenda in hac doctrina* ; et :

9° : *Primo ponit propositum.*

10° : *Secundo manifestat ipsum.*

Circa 9° : *Propositum autem concludit ex præmissis.*

Circa 10° : *Deinde cum dicit : Num.... inducit rationem ad manifestandum propositum. Et*

11° : *Primo ponit rationem.*

12° : *Secundo probat ea quæ in ratione supponit.*

Circa 11° : *Virtus ergo suæ rationis talis est :* Ce qui n'est su que d'une seule personne ne peut être énoncé ou connu que dans la mesure où cette personne l'a manifesté. Or Dieu seul connaît Dieu. Donc... Or c'est dans les Ecritures que Dieu s'est manifesté. Donc seules les Ecritures peuvent nous faire connaître Dieu, *per modum radii derivatum a prima veritate.*

Circa 12° : *Deinde cum dicit : « Etenim si... » manifestat quæ supposuerat in hac ratione.*

13° : *Et primo quod Deus soli sibi sit notus, nobis autem occultus.*

14° : *Secundo manifestat modum quo divina cognitio nobis manifestatur.*

Circa 13° : *Primum ostendit dupliciter :*

15° : *Primo quidem rationibus,*

16° : *Secundo.... auctoritatibus.*

Circa 15° : *Ponit autem primo duas rationes :*

17° : *Quarum prima talis est...*

18° : *Secundum rationem ponit....*

Circa 17° : *Prima ratio :* Dieu proportionne ses révélations à la capacité de qui les reçoit, mais le fini ne peut jamais espérer embrasser l'infini..... *Et notandum est quod ponit duo ex quibus habetur quod Sacræ Scripturæ sit maxime credendum. Quod enim alicui non credatur ex duobus contingit :*

Aut quia est, vel reputatur ignorans,
Aut quia est, vel reputatur mendax.

Unde, cum Sacra Scriptura sit omnisapiens et verissima, etc.

Circa 18° :

Secundam rationem ponit ibi : « Sicut enim..... quæ talis est. » — Et, après avoir cité le passage de Denis, il en tire au clair la force démonstrative :

Un degré supérieur d'êtres ne peut être parfaitement compris par le degré inférieur...

Or Dieu est transcendant à tous les degrés d'êtres créés...

Donc Dieu, dit Denis, est au-dessus de toutes les substances, de toutes les intelligences, de tout acte de raison, de toute parole, absolument indicible. *Ubi, quatuor tetigit : scilicet*

substantias,
mentem,
deliberationem,
verbum.

Ponit autem hæc quatuor, quia.... Cependant, après avoir affirmé l'incompréhensibilité de Dieu, Denis admet que l'intelligence créée peut l'atteindre en quelque manière. Et par conséquent Dieu peut aussi être nommé en quelque façon. D'où application aux noms divins. Les noms désignant les choses créées, dont l'être sans doute est dérivé de l'être divin, mais imparfaitement, ne peuvent s'appliquer à Dieu que si les perfections qu'ils représentent sont portées au mode infini, en sorte qu'on peut les nier de Dieu, aussi bien que les affirmer.

D'où la conclusion qui en résulte : nous n'avons le droit de penser et de dire de la divinité que ce que les Ecritures nous en révèlent.

Circa 16° :

Après avoir démontré par la raison, en un double argument, que Dieu nous est inconnu, Denis l'établit par des citations de l'Ecriture (1).

Conclusion : *Sic igitur triplicem modum cognitionis excludit :*

Primo quidem illum quo aliquid per ipsum videtur....
Secundo, modum quo aliquid cognoscitur per inquisitionem rationis....
Tertio, modum quo aliquid cognoscitur ab alio addiscendo..

Circa 14° : *Deinde cum dicit : « Non tamen incommunicabile... » manifestat quomodo occulte deitatis cognitio aliis communicatur....* Car il serait contraire à la bonté divine de ne point se communiquer, car la nature du bien est précisément de se répandre.

(1) Les « *auctoritates* », pour S. Thomas, sont des extraits d'auteurs d'un certain renom qui contiennent un argument pour ou contre la thèse à démontrer et qui sont un *confirmatur* pour la thèse déjà établie par des démonstrations rationnelles. Sauf pour les citations de l'Ecriture, S. Thomas ne les admet qu'autant que la raison qu'ils contiennent présente quelque valeur. Mais il est bien rare que, même après les avoir réfutées, il ne tente pas quelque accommodement qui donne raison aux deux parties. Ainsi fait-il ici pour accorder le texte de Denis avec celui de S. Paul, qui affirment l'un et l'autre exactement le contraire: *Quam investigabiles viæ ejus!* dit S. Paul. (Rom. XI, 33). — Et Denis : *Substantia Dei non est investigabilis.*

Cette communication se fait par contemplation et par assimilation.

Consequenter ostendit conditiones sanctarum mentium quæ in Deum extenduntur :

Quarum prima est quod se ad ipsum ingerunt :

a) *secundum quod est eis licitum ex concessione divina.*

b) *et secundum quod deceat eas ex conditione propria.*

Secunda conditio quod... « firme et indeclinabiliter extenduntur ad radium ipsius supersplendentem.

Tertia conditio quod affectum amoris divinis manifestatis exhibeant. Et hoc est quod subdit : Et commensuratio amore....

LECTIO II

De Ratione divinorum nominum

Circa 4° :

19° : *Et primo ostendit quam cognitionem de Deo per divina nomina possumus accipere.*

20° : *Secundo qualiter Deus nominari possit.*

Circa 19° : *Circa primum duo facit....*

La leçon se poursuit ainsi de divisions en subdivisions et en explications de chacune d'elles jusqu'au n° 45. De même pour la leçon III.

LECTIO III

Quomodo Deus nominari possit

De même que la leçon II avait été la reprise et l'explication de la première subdivision de la leçon I, ainsi la leçon III est la reprise et l'explication de la première subdivision de la leçon II :

Circa 20° : *Hic ostendit quomodo Deus nominari possit :*

46° : *Et primo movet dubitationem.*

47° : *Secundo solvit eam, ibi : « Sed quod.... »*

Circa 46° : Etc.....

Les autres chapitres se développent avec la même implacable rigueur. Chaque leçon reproduit les premiers mots du texte de Denis, et S. Thomas fait la transition en ces termes rituels : *Postquam determinavit....* La première leçon de chaque chapitre fait en outre l'exposé du plan de ce chapitre. Ce ne sont pas des divisions que nous ayons cherché à introduire dans le texte de S. Thomas, nous n'avons fait que les numéroter. Après avoir situé le présent traité dans l'œuvre générale de l'auteur, il en expose le plan, puis dégage dans chaque chapitre l'idée principale, la divise en deux éléments et successivement le premier de ces deux éléments en deux, quelquefois trois autres, jusqu'à ce qu'il ait épuisé la matière dans la première ligne ; puis successivement, il reprend le second élément de la division en commençant par les subdivisions inférieures qui sont les plus rapprochées. les subdivise encore, s'il y a lieu, et, à mesure qu'il les épuise, il remonte aux divisions principales, à peu près à la manière de qui, voulant manger une pomme, la découpe en deux, puis l'une des moitiés en deux autres ; puis l'un des quarts en deux huitièmes, et ainsi de suite jusqu'à épuisement : après quoi, reprenant chacune des moitiés de chaque division,

il l'épuise encore, c'est-à-dire la mange jusqu'à ce que la pomme tout entière y passe, morcelée en autant de fragments qu'il le faut pour le plus modeste appétit, c'est-à-dire en l'espèce, proportionnée à la plus humble intelligence. Cependant, ce perpétuel morcellement, et ces arrêts incessants pour énoncer ces multiples subdivisions dont l'enchaînement et la suite demandent un réel effort d'attention, comme aussi les citations, ou plutôt les amorces de citations de Denis insérées dans le commentaire, ne sont pas sans y introduire quelque chose de décousu et de sautillant. La pensée de Denis n'apparaît pas dans son développement continu, mais par intermittence. Sur la trame un peu terne du fond, certains points brillent en plus de lumière suivant l'importance que leur attribue S. Thomas. On a une impression de monotonie et d'agacement ; on a hâte de passer sur ce dépècement ou ce balbutiement pour courir aux pages où la pensée enfin se développe dans sa belle ampleur. L'on a aussi une impression de grande et presque trop grande clarté, de difficulté trop facilement disparue. On se faisait une montagne de ce livre de Denis, et l'on est presque tenté de se dire en le lisant dans S. Thomas : Ce n'est que cela !

Il y a à ceci, semble-t-il, deux raisons. La première est que S. Thomas s'est fait une règle de ce procédé pour rester plus fidèle à son texte. Nous verrons plus loin quel est son respect pour la pensée de son auteur. Le meilleur moyen pour cela lui a paru de la suivre pas à pas, de la côtoyer sans cesse, de s'appuyer fréquemment sur elle, d'en dégager les articulations, le plan rationnel, et d'en mettre en valeur de temps à autre les aspects essentiels.

Une autre raison est que ce commentaire est un cours, fait, livre en main, à des étudiants qui d'ordinaire ne possédaient pas le texte. Ces rappels incessants ne produisaient pas sur l'auditoire la même impression que sur le lecteur. Ainsi en était-il dans les compositions littéraires du Moyen-Age destinées à être chantées ou récitées. Les divisions et les refrains soutiennent la mémoire de celui qui parle et l'attention de ceux qui écoutent. Cet auditoire était du reste rompu à cet emploi des subdivisions à l'infini, au surplus parfaitement enchaînées et qui faisaient de ces commentaires un cours de logique appliquée. En tout cas, lorsque plus tard Descartes proposera comme seconde règle de sa méthode « de diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre », il n'inventera rien de nouveau (1).

Sans doute il y a un plan dans Denis, et sans doute aussi les divisions de ce plan recomposé par S. Thomas ne sont pas purement artificielles, mais il est vraisemblable que, s'il pouvait lire

(1) La troisième règle de la méthode n'a non plus rien d'inédit, qui demande « de conduire par ordre nos pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés ». Non seulement c'est le procédé habituel de S. Thomas, mais il en fournit la formule plus précise encore que celle de Descartes : *Oportet ad hoc quod doctrina sit manifesta, ut procedatur, secundum ordinem disciplinæ, a manifestioribus incipiendo, et ab his per quorum cognitionem alia cognoscuntur... Comm. in D. N.*, c. II, l. 2. — Ainsi pourrait-on le montrer pour les autres règles et même pour le fameux : *Cogito ergo sum*, dont l'évidence était connue avant Descartes. Tant il est vrai que les méthodes, comme les instruments, valent surtout par la manière dont on s'en sert.

son œuvre commentée par S. Thomas, le Pseudo-Denis serait fort étonné de se découvrir si méthodique. Peut-être ne serait-il pas moins étonné de se constater si précis, parfois même riche d'idées auxquelles il n'avait pas songé. En réalité, sous le couvert de Denis, S. Thomas organise sa propre pensée. Ainsi avait-il fait pour son commentaire de P. Lombard, qui déjà débordait le cadre du Maître des Sentences. Au contact des maîtres : Lombard, Denis, Boèce, Aristote, l'auteur du *De Causis*, sa pensée fermente, s'enrichit, et enrichit ses maîtres du trésor de ses réflexions. Son esprit net, vigoureux et synthétique met de la clarté dans leurs doctrines parfois hésitantes, adapte leur enseignement à l'état de la philosophie de son temps et y introduit ces vues d'ensemble où se plaît son génie, en ramenant à une conception unique ce qui n'était jusque-là que des vues dispersées et parfois opposées sur les choses. Les auteurs commentés y gagnent, mais surtout sa propre pensée. Quand il l'a ainsi chargée de tout le suc butiné sur ces fleurs de choix, qu'il s'est assimilé toutes les doctrines au point de ne plus permettre de distinguer si c'est encore la leur, ou si c'est la sienne propre, à son tour, il la formule sous son propre nom. Mais cette assimilation, ou l'expression de cette pensée, est encore à deux degrés. Il est avant tout professeur ; et, de même que ses commentaires, à l'usage des étudiants, lui ont permis de leur apprendre à dégager la pensée d'un auteur, ses traités scolaires : *Somme Théologique*, *Questions disputées*, *Quodlibet* et autres, exposeront, à leur usage encore, dans les cadres rigides et traditionnels de l'école, l'enseignement retiré des théologiens et des philosophes. Il ne peut cependant borner son horizon à ses élèves. Il se doit aussi au public qui pense, à celui qu'il veut convaincre de ses idées, comme à celui qu'il veut préserver de l'erreur. C'est pour lui qu'il compose, dans un cadre élargi et plus souple, non pas sans doute avec un souci littéraire, mais avec la maîtrise d'une pensée qui se possède tout à fait, la *Somme contre les Gentils* et ses divers traités de polémique, contre Guillaume de S. Amour, contre les Averroïstes, etc... Peut-être eût-il donné à toute sa doctrine une forme analogue, d'exposé logique, vigoureux et puissant. On sait que la mort l'arrêta dans sa tâche. Au surplus, la nôtre est seulement de le suivre dans sa première étape.

III

L'Interprétation

Mais quels sont, en outre de ces cadres d'école purement extérieurs, les principes et les procédés de l'interprétation de S. Thomas appliqués à la recherche et au développement de la pensée de Denis ? Nous allons essayer de les déterminer. Nous avons au reste, pour nous guider dans cette voie, des indications très sûres, la méthode même dont Denis nous dit qu'il s'est servi vis-à-vis de son maître Hiérothée, méthode que naturellement S. Thomas commente et dont il est bien clair qu'il s'est inspiré : « Puisque mon illustre maître Hiérothée a fait son admirable recueil des Eléments de théologie, devais-je, se demande Denis, comme si ce traité était incomplet, écrire le présent ouvrage et d'autres encore ? Certainement, s'il eût voulu continuer l'expo-

sition par ordre de toutes les matières théologiques, et développer en des traités particuliers la somme entière de la théologie, nous ne serions jamais tombé en cet excès de folie et de témérité, d'imaginer que nous parlerions des mêmes choses avec plus de profondeur que lui et d'une manière plus divine ; nous n'eussions pas entrepris un travail superflu pour répéter ses propres discours... Mais comme il exposait sa doctrine d'une façon vraiment relevée et émettait des sentences générales qui, sous un seul mot, cachaient beaucoup de choses, nous tous qui sommes les maîtres des âmes encore novices dans la perfection, nous reçumes l'ordre (1) de développer, dans un langage mieux proportionné à nos forces, les idées si profondes et si concises de cette puissante intelligence. Vous-même (Timothée, à qui l'ouvrage est dédié) m'avez adressé souvent une semblable exhortation et renvoyé son livre comme dépassant la portée ordinaire... J'ai donc eu raison de dire que cette vie intuitive et cet enseignement relevé du sens spirituel des Saintes Lettres requièrent toute la force d'une mûre intelligence ; mais que la connaissance et le développement des considérations élémentaires conviennent à des maîtres et à des élèves moins capables... Pour ces motifs, ni le travail, ni la lâcheté ne nous détourneront de rechercher les choses divines en la mesure de nos forces ; nous ne voudrions pas abandonner sans secours ceux qui ne peuvent encore s'élever à une plus grande hauteur que nous. Ainsi avons-nous été entraîné à écrire ; et nous ne venons pas proposer témérairement des solutions nouvelles, mais seulement diviser et développer par des commentaires moins concis ce que le divin Hiérothée a dit d'une manière plus angélique. »

On peut, ce nous semble, sans crainte de se tromper, affirmer de l'attitude de S. Thomas vis-à-vis de Denis ce que ce dernier dit de son assez hypothétique maître. Il le suit dans son admiration (2), comme dans son humilité (3). A-t-il eu aussi son Timothée qui lui a demandé d'expliquer l'obscurité de Denis ? Quoique nous n'ayons pas de renseignements sur ce point, il est bien vraisemblable que tout au moins ses supérieurs ont dû l'inviter à commenter ces *Noms Divins* devant lesquels longtemps les interprètes s'étaient arrêtés respectueux et silencieux. Comme Denis, sans doute, il aura voulu se dérober ; mais, comme lui, il aura cédé à l'argument suprême du bien des âmes. Ce que nous pouvons tout au moins constater et démontrer, c'est qu'il a très exactement observé pour lui-même la méthode de Denis interprétant Hiérothée, et que lui-même résume en ces termes : *Propter omnia hæc disposuit se ad scribendum hoc opus : ita tamen quod nihil novum adderet introducere ; sed ea quæ conspicaciter a Hierotheo dicta sunt in quadam universali intelligentia, vult dis-*

(1) Faut-il voir dans cette expression un ordre véritable, d'où l'on pourrait conclure que le Pseudo-Denis était un moine à qui son supérieur enjoignit de composer ses traités théologiques, ou seulement un conseil, une demande, comme lui-même dit que Timothée lui en a adressée si souvent ? — (2) *Considerandum est quod quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur. Et ideo doctrinam Hierothei in paucis multa comprehendentem dixit perfectam. Comm. in D. N. c.* III. *Cf.* le Prologue du commentaire, où il expose que la concision et la profondeur de la pensée constituent de grandes difficultés pour l'interprète. — (3) *Cum dicit : Ita enim... ostendit quam humilia de se sentiat, et dicit quod ita est conscius sibi quod ipse non est sufficiens ad intelligendum divina... Ibid.*

tinguere et manifestare per quasdam inquisitiones magis particulares et subtiles descendendo ad singula. Et loquitur per similitudinem corporalium, in quibus quanto aliquid totum in plures dividitur, subtiliores partes efficiuntur (1).

C'est un véritable commentaire qu'il se propose de faire, et non des réflexions à l'occasion du texte de Denis. C'est la pensée de l'auteur qu'il cherche à mettre au net ; et, si parfois il la précise et la complète, c'est que la philosophie depuis Denis a fait des progrès, ou que la pensée de S. Thomas est plus ferme et plus achevée (2). Même quand il prête à Denis, il ne croit pas aller au-delà de la pensée de ce dernier. Il n'y a déformation que dans la mesure — inévitable — où une idée se modifie en passant par deux pensées humaines à travers surtout huit siècles de distance.

Son but bien défini, et fidèlement poursuivi, c'est de mettre en valeur la pensée de l'auteur, de la distinguer dans toutes ses nuances ou articulations, concentrées parfois en quelques mots sur lesquels l'attention, sans cette mise au point, glisserait, d'expliquer les mots importants avec leurs sens divers, de dégager les raisons en les formulant en arguments d'école, de montrer les rapports des idées, de fournir la théorie dans laquelle elles s'encadrent, de manière à faire comprendre toute la portée de ce qu'énonce Denis *in quadam universali intelligentia... comprehendens multa in uno* (3). C'est ainsi que, quand Denis parle de l'amour, de la justice, de la grandeur, etc., S. Thomas définit l'amour, la justice, la grandeur avec leurs divers éléments, espèces, causes, effets, etc. C'est un véritable petit traité sur la question. S. Thomas suit donc dans son commentaire une méthode à la fois analytique et synthétique. Il décompose le texte et la pensée de Denis en tous leurs éléments ; puis, avec les fragments distribués, étiquetés, ordonnés, il s'essaye à la compréhension totale de l'œuvre, et même à de nouvelles constructions idéales sur le plan scolastique. C'est à la première partie de son travail cependant qu'il s'applique le plus ; la seconde ne vient que par surcroît et pour indication.

Mais il sera bon peut-être d'apporter quelques précisions, éclairées de quelques exemples. Sans prétendre fixer toutes les attitudes de S. Thomas vis-à-vis du texte de Denis, nous allons indiquer celles qui nous semblent le plus caractéristiques.

Le plus souvent il l'explique — au sens latin du mot — il le déploie, il le développe, il décompose les idées en leurs éléments, les retournant sous tous leurs aspects. C'est le professeur d'anatomie qui, devant ses élèves, prend l'os d'un membre, en montre la liaison avec le reste du squelette, puis en fait remarquer l'aspect externe, la structure interne, chimique, le développement, la fonction, puis passe à l'os suivant. Ainsi prend-il successivement les mots qu'il éclaire quelquefois, quand ce sont seulement des termes du vocabulaire déjà vieilli de Scot ou de Sarrazin, par un « *id est* », ou un « *scilicet* », suivi du terme plus

(1) Comm. *in cap.* III. *in fine.* — Si l'on veut parmi cent autres un exemple de ces divisions à l'infini, on peut lire la leçon XIII du ch. IV, sur la question du mal. — (2) Et même quand le texte appellerait des explications complémentaires ou favoriseraient des théories séduisantes, il se récuse, pour ne pas se laisser entraîner trop loin de son auteur. Ainsi quand il s'agit du mysticisme, de la nature de l'âme, etc., ch. II, l. 3 et 4. — (3) Ch. III.

moderne et plus net. Parfois, c'est le sens même du mot qui demande d'être expliqué, et il le fera parfois en des pages entières, fût-ce un simple adjectif, quand il est chargé de significations diverses, donnant lieu à des interprétations différentes. C'est ainsi qu'il expose en deux longues colonnes les divers sens de « *tota et perfecta et integra* », pour montrer comment ils se peuvent dire de la Trinité (1). Le plus souvent, c'est l'idée elle-même, une conception isolée ou une théorie, qu'il met au net. Denis énonce-t-il que pour connaître Dieu on ne peut s'en rapporter qu'aux Ecritures, S. Thomas pose le principe des Ecritures comme règle de foi et la distinction du domaine de la foi d'avec celui de la philosophie (2). Les effets sont déficients par rapport à leurs causes, dit Denis. S. Thomas en fournit la raison, sans plus distinguer ; mais ce principe serait énoncé tel quel par un autre ou dans un autre cas, qu'il ferait sans nul doute remarquer que la chose n'est vraie que si causes et effets ne sont pas du même ordre. C'est qu'il ne songe nullement à contredire Denis et qu'il lui suffit de constater que le sens est exact dans lequel son auteur énonce ce qu'il dit. Denis expose que, en appelant les êtres à sa participation, la divinité devient chose séparable, multiple en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité. S. Thomas nous explique qu'il y a pour le multiple trois modes de procéder de l'un : par division, par production de genres, d'espèces ou de variétés d'une même souche, enfin par effusion, ce qui est le mode du ruisseau qui sort de la plénitude de la source, sans la diviser, ni l'amoindrir, ce qui est aussi le mode de procession de la créature du sein de Dieu (3). Que l'on ne s'étonne pas de ce que la comparaison a d'audacieux. S. Thomas, à la suite de Denis, a, pour caractériser le mode de procession des créatures hors de Dieu, des expressions encore plus surprenantes. Nous y reviendrons. Sur trois termes de Denis : *castissimis orationibus* — *revelata mente* — *apti ad divinam unitionem* — il formule les conditions de la prière (4). D'un mot — *mansionem* — il tire la théorie de la demeure des anges (5). De même, à propos de deux autres termes de Denis — *unitiones* et *discretiones* — il pose la définition ou le principe qui donne à ces mots, jetés dans Denis comme en passant, une portée générale, un cadre logique ou métaphysique (6). De même, un peu plus loin, à propos du mouvement des anges, il fait la théorie du mouvement en général (7). Ce n'est encore là que l'application au texte des procédés scolastiques de définition, division, etc., qui distribuent toutes les idées, vaille que vaille, dans des cadres rigoureusement définis par la logique de l'école.

Fréquemment il amorce une théorie, une application d'ensemble, non pas sans doute une organisation systématique de la doctrine de Denis, ce qui dépasserait le cadre du commentaire, qu'on aimerait sans doute lui voir tenter, au moins à la fin de son étude. Ce sera pour plus tard et pour son compte, et alors, du reste très loyalement, il illustrera sa synthèse de l'autorité et des citations de Denis. Pour le moment, ce ne sont encore que des essais, des groupements préliminaires sur des ques-

(1) Ch. II, l. 1. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.* l. 6. — (4) Ch. III, l. 1. — (5) Ch. IV, l. 1, — (6) *Ibid.* l. 6. — (7) *Ibid.* l. 7.

tions de détail, des centres de cristallisation encore épars et qui, dans son œuvre, se rejoindront pour les belles synthèses. Ce premier travail nous livre en quelque sorte la méthode, les tâtonnements voulus, et comme le secret de la pensée qui se cherche chez les autres, avant de se formuler pour son propre compte. Ce commentaire a, pour l'histoire de la pensée de S. Thomas, tout l'intérêt des esquisses et des cartons d'un peintre pour s'initier aux secrets de son art. Nous pourrions en citer des exemples à chaque page.

Denis énonce que Dieu ne nous est connu que par ses participations créées. S. Thomas va tirer de là les amorces d'une magnifique théorie de la connaissance. La raison, dit-il, en est que la connaissance n'a lieu que dans la mesure où l'objet connu est dans le sujet connaissant. Ce qui ne dépasse pas Aristote et ce qui suppose la théorie de l'objet proportionné pour chaque degré d'intelligence. Il en dégage d'abord cette conclusion, que, dans notre intelligence, les êtres corporels ont un mode d'être plus élevé, plus simple que dans leur réalité physique et sont ainsi connus par l'abstraction des éléments intelligibles qu'ils comportent. Les choses divines, au contraire, étant plus simples et plus parfaites en elles-mêmes qu'en notre intelligence, ne sont pas connues par abstraction, mais par participation, c'est-à-dire, par ce que notre intelligence, ou son objet, a reçu et contient de divin. Or, dit-il, la participation du divin dans la connaissance est double. D'une part, notre intelligence est une étincelle de la divine sagesse ; et, de l'autre, les choses que nous connaissons, sont elles-mêmes des participations de la bonté et de l'être divin. Il ne va pas plus avant, ici, dans cette théorie, mais plus tard, il en tirera que la connaissance est en quelque sorte la reconnaissance ou la constatation que les formes de l'intelligence humaine, dernier déploiement du rayon divin des intelligences, sont identiques aux espèces représentatives des choses qui sont le déploiement du rayon divin des intelligibles (1).

Denis dit que les anges sont intelligibles à cause de leur parfaite immatérialité, qu'ils sont surhumainement intelligents et qu'ils transmettent aux autres substances angéliques la lumière reçue. S. Thomas en dégage la théorie de l'intelligibilité qui est l'attribut essentiel de l'être, quand il n'est pas resserré par la matière, et, par extension, la théorie de l'équivalence de l'intelligibilité, de l'intellectualité et de l'immatérialité, ou de l'être qui, dans sa perfection, est à la fois intelligible et intelligent : *Forma enim immaterialis, ex hoc quidem quod est in mente, intelligitur, sed per hoc quod est mens subsistens, intelligit* (2). Ce qui est le fondement de toute sa métaphysique de la connaissance et de sa conception même des choses. Il en tire aussi le principe de l'illumination des anges par le rayon intelligible divin et de l'illumination des anges entre eux.

Denis dit que la bonté suprême, quoique sans formes, donne la forme à ce qui ne l'a pas. S. Thomas s'élève, à cette occasion, jusqu'à cette conception hardie, autant que conforme à la doctrine platonicienne, que Dieu et la matière sont aux deux pôles de l'être, l'un, acte parfait, l'autre puissance absolue, et que

(1) Ch. II, l. 14. — Et *Retour à Dieu*, ch. VII et VIII. — (2) Ch. IV, l. 1.

Dieu est, pourrait-on dire, la matière qui a réalisé sa potentialité infinie, et la matière, Dieu que l'on aurait vidé de toute sa perfection (1).

Denis dit que c'est la même bonté qui a créé les cieux... leur substance qui n'augmente, ne diminue et ne s'altère jamais, et, si l'on peut dire, le mouvement silencieux des sphères immenses qui roulent dans l'espace. S. Thomas en tire une théorie des corps célestes conforme à celle en honneur de son temps, et il voit dans ces quelques mots une réfutation des doctrines erronées des anciens sur ce point (2).

Denis est le chantre de l'amour divin. Il en parle en philosophe platonicien et en mystique chrétien. Nul n'a noté en termes plus exacts et plus relevés les rapports de l'amour, de la bonté et de la beauté, et l'attrait qu'exercent sur les âmes l'amour, la beauté et la bonté divines. Mais ce sont des considérations, des élévations, des effusions, ce n'est point une doctrine. S. Thomas, après lui, rationalise l'amour, l'explique, l'ordonne, en fait matière d'enseignement. Il en dit les relations, les dérivations, les éléments, les propriétés, les degrés, les modes, les espèces, les causes, les effets (3). Il n'aura, pour en constituer un traité de l'amour, qu'à en codifier les éléments que les exigences du commentaire ont distribués sur quatre leçons. Il s'élève même, ce qui est rare ici, jusqu'à une conception générale de ce sentiment qui, ayant fait jaillir les êtres de la bonté créatrice, les y ramène comme à leur fin « *per modum circulationis cujusdam* » (4). Ainsi l'amour, comme l'intelligence, procède de l'unité à la multiplicité, puis de la multiplicité à l'unité. Il est le flux puissant qui jette Dieu hors de lui (5), et le reflux par lequel le monde remonte à sa source. L'idée est de Denis au reste. S. Thomas ne l'a pas exprimée sans grandeur. Nous voudrions pouvoir dire qu'il en a rendu de même l'accent pénétrant et mystique. Au moins y a-t-il introduit de la précision et de la clarté. Et ainsi ils se complètent.

Nous pourrions multiplier les exemples de ces esquisses de théories à l'occasion d'un mot qui les appelle, mais dont elles accusent et étendent la portée. Elles ne débordent cependant jamais le commentaire ; même quand, emporté par l'attrait des idées, on lui pardonnerait volontiers une digression, aussitôt qu'il a amorcé la théorie et montré comment l'on pourrait s'échapper du texte, il y revient, nous laissant même un peu déçus de nous reposer à terre si tôt.

Ainsi trouvons-nous çà et là, au hasard du texte, les premiers linéaments d'une théorie sur le temps (6), sur le désir (7), sur le développement du rayon intelligible (8), sur le beau (9), sur la vie mystique (10), sur l'extase (11), sur le mal (12), sur les rapports de l'intelligence angélique et de l'humaine (13), sur le mode de connaître de Dieu et sur le mode dont on le connaît (14), sur la justice (15), la puissance (16), la paix (17), la sainteté (18), etc.

Sans doute, lorsque Denis ne fournit que le mot ou l'idée, sans

(1) Ch. IV., l. 2. — (2) *Ibid.* — (3) Ch. IV, l. 9, 11, 12. — (4) *Ibid.* l. 12. — (5) *Propter amorem Deus passus est extasim.* DENIS. *N. D.*, ch. IV. — (6) Ch. IV, l. 3. — (7) *Ibid.* — (8) *Ibid.*, l. 4 et 5. — (9) *Ibid.*, l. 5. — (10) *Ibid.*, l. 7, 9; ch. VII, l. 1. — (11) Ch. IV, l. 10. — (12) *Ibid.*, l. 3 et *ssq.* — (13) Ch. VII, l. 2. — (14) *Ibid.*, l. 3 et 4. — (15) Ch. VIII, § 31. — (16) Ch. X, l. 1. — (17) Ch. XI, l. 1. — (18) Ch. XII. l. 1.

le principe qui fonde la théorie et permet de l'orienter en telle direction, S. Thomas la développe d'après les données de la scolastique et sa propre doctrine, mais aussi d'après la doctrine de Denis ; et, même quand celui-ci peut sembler bien audacieux, au moins pour l'orthodoxie moderne, S. Thomas ne craint pas de le suivre dans ses affirmations, et c'est à peine si l'on pourrait noter une légère transposition de sens qui est dans le ton et dans la portée de la doctrine générale plus que dans les mots. Cette atténuation est peut-être un peu plus sensible pour ce qui est de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu. Denis est à ce point radical dans la négation que, malgré des réserves qui ne sont pas sans fondement, il semble bien qu'il ait admis l'impossibilité absolue de connaître Dieu par d'autres moyens que la révélation (1). S. Thomas distingue et précise : nous ne pouvons pas connaître Dieu totalement, compréhensivement, par intuition immédiate ; mais du spectacle du monde, considéré comme produit contingent et limité, nous pouvons nous élever à la notion d'un Dieu cause parfaite et nécessaire (2).

Par contre, il nous semble aller presque au bout de la pensée de Denis sur la question de la création, ou, si l'on préfère, de la procession des êtres hors de Dieu, car Denis, même sous la plume de Scot et de Sarrazin, ne prononce guère le mot de création, et pas davantage S. Thomas interprétant Denis. L'être des choses créées est déduit de l'être divin, mais imparfaitement (3). Les créatures nous sont évidentes et Dieu caché ; mais les créatures, dérivations de Dieu, manifestent l'inconnu divin (4). La perfection, à son point culminant en Dieu, se dérive comme un flux dans les créatures : *Essentia aut sapientia.... in Deo, sicut in summo rerum vertice, et deinde derivatur quasi per quemdam defluxum ad alias res.* (Ch. IX, l. 4). Les perfections des créatures sont des émanations des perfections-types qui coexistent en Dieu (5). La génération du Fils et la spiration de l'Esprit-Saint sont des processions qui multiplient et distinguent les personnes à l'intérieur de la Trinité. Non seulement il nous dit que ces dérivations d'être substantifient les créatures (6), mais, que tout est implanté en Dieu comme en son principe : *In ipso omnia plantantur sicut in primo principio* (7). La production des choses est une autre procession qui multiplie et distingue les êtres hors de Dieu (8). Dieu est l'océan de la substance infinie, la source intarissable d'où jaillit, sans l'épuiser, par effusion, le flot dispersé, multiple et imparfait des créatures (9). Cependant, ici, S. Thomas, comme nous aurons à le dire pour d'autres cas, donne un léger coup de pouce, car Denis est singulièrement hardi : « En appelant, dit-il, les êtres à sa participation et en

(1) Ch. I. l. 1 et 2. — (2) *Ibid.*, l. 2. — (3) *Esse rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem*, ch. I, l. 1. — (4) *Creaturæ quidem manifestæ sunt nobis. Deus autem occultus. Sic igitur secundum quod rerum perfectiones a Deo per quamdam participationem derivantur in creaturas, fit traditio in manifestum ejus quod est occultum*, ch. I, l. 2. — (5) *Nomina causalia, ie, quæ designant Deum ut principium processionis perfectionum quæ emanant ab ipso in creaturas, scilicet bonum*, etc., ch. II. l. 1. — (6) Ch. V, l. 3. — (7) Ch. X, l. 1. — (8) *Est autem duplex processio : Una quidem secundum quod una persona procedit ab alia et per hanc multiplicantur et distiguuntur divinæ personæ... Alia est processio secundum quam creatura procedit a Deo secundum quam fit multiplicatio rerum et distinctio creaturarum a Deo* ch. II, l. 2. — (9) *Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem, sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli...* Cf. ch. II, l. 6.; l. 3. — Ch. V, l. 1, 3. — Ch. VII, l. 4. — Ch. IX, l. 4. — Ch. XII, l. 1.

laissant déborder sur eux le torrent de ses bienfaits, la divinité devient chose séparable, multiple, nombreuse en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité. » (1). S. Thomas explique : « *Iterum in pluralitatem agitur singulariter* », *id est, in pluralitatem plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare in seipsa manens* », et « *iterum multiplicatur* » *per diffusionem* « *ex uno ingressibiliter* », *quia nihil de substantia ejus egreditur* » (2). Apparentons la créature à Dieu autant qu'il est possible, pourtant ne les confondons pas. La barrière entre les deux peut parfois paraître bien faible, quand on cherche à préciser, même dans S. Thomas, la distinction entre le créé et l'incréé, on trouve des mots qui pourront à certains paraître un peu subtils : Dieu communique son être, mais non sa substance ; et des idées un peu vagues : le créé est fini et imparfait, l'incréé parfait et infini. L'être divin, en s'épanchant hors de l'essence divine, et en se participant, se fragmente, et, par là-même qu'il n'est plus la substance infinie, il n'est plus la substance divine et il est l'être créé qui, ayant reçu, en procédant de Dieu, toute sa perfection actuelle, tend à revenir à Dieu, pour en recevoir toute sa perfection possible : *In seipsis omnia causata sunt finita ; in Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia* (3). On pourrait croire parfois que, sous la plume plus poétique que précise de Denis, Dieu devient la substance de tout et que nous sommes en plein panthéisme. Dieu est, dit-il, la cause, l'origine, l'essence et la vie de toutes choses.... Il est la vie de ce qui vit, l'essence de ce qui est (4). S. Thomas lui-même est comme entraîné, et, quand il expose, au nom de Denis, que la création est le flot multiple dérivé de la source unique de l'essence divine, il nous dit sans doute que Dieu ne communique pas sa substance, mais, si la source ne s'épuise pas toujours à alimenter le ruisseau, c'est pourtant la même eau qui jaillit de l'une pour s'écouler dans l'autre (5). Et encore, quand il nous dit que les créatures, plantées en Dieu, y puisent la vie, comme les arbres dans le sol, nous sommes moins frappés de ses réserves que de sa métaphore (6). Mais si la différence assignée entre les choses et Dieu n'est peut-être pas très nette, encore que sous une forme ou sous une autre, elle s'impose, car aucune des positions extrêmes n'est admissible, qui séparent complètement le créé de l'incréé, ou qui les confondent, par contre ce que S. Thomas, après Denis, et Denis peut-être plus énergiquement que S. Thomas, sans doute parce que sa doctrine exige sur ce point une affirmation encore plus nécessaire, affirme avec une énergie à décourager toute contradiction, c'est la transcendance divine sur le monde créé : *Ipse...., sic existens unum, et dans unitatem. supersubs-*

(1) DARBOY. *N. D.*, p. 363. — (2) Ch. II, l. 6. — (3) Ch. V. l. 1. — Et encore : *In processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata... sed similitudo ejus per ea quæ dat creaturæ, in creaturis propagatur et multiplicatur, et sic quodammodo divinitas per sui similitudinem, non per esssentiam, in creaturas procedit, et in eis quodammodo multiplicatur*, ch. II, l. 3. — *Ens unum supersubstantiale, quod Deus est, dicitur multiplicari in sua scilicet similitudine et quanquam ex ipso multa existentia deducuntur, sed tamen hujusmodi ens manet unum secundum suam existentiam in multiplicatione*, ch. II, l. 6. — (4) DARBOY, *N. D.*, ch. I. § 3. — *Intellectus nihil aliud concipit nisi virtutes quæ rebus ex Deo proveniunt, quibus formaliter deificantur vel substantificantur, aut vivificantur, aut sapientificantur.* Comm. in *N. D.*, ch., II, l. 4. — *Ibid.*, l. 6. — (5) Ch. II, l. 6. — (6) Ch. IV, l. 3. — Ainsi encore : ch. IV, l. 5, 8 ; ch. V, l. 1, 3.

tantialiter est unum simpliciter..., quia non est aliquid eorum quibus dat esse unum (1). *Quamvis per omnia transeat, tradendo similitudinem suam rebus adhuc tamen « super omnia est » per suæ substantiæ singularitatem* (2). *Lumen divinum « excedit omnes » mentes, licet in eas diffundatur, quia semper superexcessus est per suam substantiam* (3).

Ce que nous venons de dire établit amplement que S. Thomas ne cherche pas à ruser avec son auteur ; ni il ne cherche à lui faire soutenir des théories qui déborderaient la portée du texte, ni il ne refuse de le suivre dans l'exposé de certaines conceptions qui pourraient déconcerter notre actuelle timidité de penser. Et la preuve que non seulement il les expose en commentateur fidèle, mais les fait siennes, c'est que, quand le sens de Denis lui semble équivoque et imprécis, il sait, sans le reprendre, mais en ayant l'air de développer sa pensée, dire toutes les suppositions possibles ou celle qui lui paraît seule admissible, ou le garder d'interprétations dangereuses, ou compléter sa pensée pour la mettre au point du développement dogmatique d'alors.

Précisons par quelques exemples ces différents points. Le premier devoir du commentateur est de rendre accessible le sens de l'auteur ; et, si les termes n'en sont pas suffisamment clairs, d'exposer les différentes interprétations possibles pour en proposer la meilleure ou tout au moins laisser le choix libre au lecteur éclairé. C'est ainsi qu'il explique que le fameux texte : « *Est autem et extasim faciens divinus amor* » peut s'entendre de deux manières. Il peut s'appliquer ou à l'amour dont nous aimons Dieu, et qui, en nous ravissant hors de nous, nous empêche de nous rechercher nous-mêmes, pour n'aimer plus que le divin, ou à l'amour qui ravit Dieu hors de lui-même et le fait procéder en son Fils et son Verbe d'abord, et puis dans les créatures, pour les créer et veiller sur elles (4). Quand Denis rapporte que Hiérothée se joignit aux apôtres pour voir le corps de celui qui est le principe de toute vie et qui a porté Dieu, S. Thomas nous expose, sans songer assurément aux invraisemblances de son explication, qu'il peut aussi bien s'agir de la vision du Christ mentionnée dans la *Première aux Corinthiens* que du corps de la Vierge, à sa mort (5).

Un passage est-il susceptible d'interprétations erronées ? Dépositaire fidèle de la pensée de l'auteur qu'il connaît dans son ensemble, il l'en défend et montre qu'il n'a pu admettre le sens qu'on lui veut imposer. *Secundum horum (qui posuerunt dæmones esse animalia corpore aerea, mente rationalia,* etc.) *opinionem, in dæmonibus est vis sensibilis et appetitus passivus.... Hæc autem opinio non fuit Dionysii, quod patet ex eo quod supra dixit angelos immateriales et incorruptibiles, hic autem dicit dæmones esse malos per defectum angelicorum bonorum. Unde manifestum est quod non est opinatus dæmones esse corporales... Sed quia ipse intendit ostendere quod dæmones non sunt naturaliter mali, postquam hoc ostenderat secundum opinionem propriam..., ostendit consequenter quod idem sequitur si ponitur quod sit in eis natura sensitiva... Si vero Dionysius loquitur hic*

(1) Ch. II, l. 6. — (2) Ch. IV, l. 3. — (3) *Ibid.*, l. 4, 5, 8, 10, 14 : V, l. 1, 2, 3 ; VI, 2 ; VII, 1, 4 ; VIII, 1 ; IX, 3 : XI, 4. — (4) Ch. IV, l. 10. — (5) Ch. III, l. 1. — Cf. etiam, IV, 1, 14 ; V, 1, 2 ; XI, 4.

secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice..... (1).

Mais c'est surtout dans la question des rapports de Denis avec les platoniciens qu'il est curieux d'observer l'attitude et les procédés de S. Thomas. Relevons d'abord cette singulière remarque de S. Thomas que Denis est avant tout un disciple fidèle d'Aristote : *Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus* (2). Mais il dira bientôt après. dans le *De Malo*, q. XVI, a. 1 : *Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ* (3), tout en convenant, il est vrai,

(1) Ch. IV, l. 19. Cf. etiam, ch. II, l. 6 ; IV, 6, 14 : V. 1. — (2) *C. S.*, II, D. XIV. q. I. a. 2. — S. Thomas a-t-il déjà, à cette époque de sa vie, tant étudié les œuvres de Denis? Il ne revient plus sur cette constatation, mais note par contre plus d'une dizaine de fois la parenté des doctrines de Denis et des Platoniciens, ce qui laisserait croire que le Commentaire des *N. D.* n'est pas, comme le veut Touron, une œuvre de prime jeunesse, mais composée après le Commentaire des Sentences. — (3) A la question des rapports de Denis et des Platoniciens est étroitement liée celle des rapports de Denis et de Proclus. S. Thomas ne paraît pas les avoir soupçonnés. Cependant il avait pu en trouver mention dans Maxime ; de son temps. Pachymères en traitait, et lui-même. connaissant Proclus, aurait pu relever la similitude des doctrines en plusieurs points et particulièrement sur l'explication du mal dans la créature. Ces rapports sont incontestables et la question n'est que de savoir qui des deux s'est inspiré de l'autre. Pour n'être pas nécessairement dépendante de la question d'authenticité des œuvres, on conçoit cependant que pour ceux qui tiennent encore pour l'Aréopagite, la question de Proclus ne se pose pas ou plutôt se résoud naturellement en faveur de Denis. Pour les autres, elle est moins facile, et dépend de la question, fort incertaine, du personnage qu'est l'auteur des *Areopagitica* et de la date de sa vie. Nous avons dit que les suppositions les plus autorisées plaçaient la composition entre 430 et 490, c'est-à-dire assez exactement à la date où Proclus lui-même (410-485) a pu écrire (440). Tant que l'antériorité de l'un ou de l'autre ne sera pas nettement établie, on pourra toujours discuter si c'est celui ci ou celui-là qui a prêté à l'autre ses idées. Nous avons toutefois exposé précédemment que de l'examen impartial et quelque peu détaillé de leurs doctrines, il résultait pour nous une bien grande probabilité de l'antériorité de Proclus. Nous ne prétendons point trancher la question. nous bornant à citer les parties en présence dans ce débat Les anciens auteurs sont d'ordinaire pour la priorité de Denis et pour la dépendance de Proclus à son endroit ; mais leur opinion est suspecte. puisque, pour la plupart. ils admettent l'identité de l'Aréopagite et de l'auteur des *Areopagitica*. Maxime. le premier. dans son Prologue, mentionne que plusieurs auteurs profanes, Proclus en particulier, ont emprunté à Denis. le copiant, même parfois mot à mot. Il va jusqu'à les accuser d'avoir fait disparaître les œuvres de Denis pour s'attribuer la paternité de ses idées. Suidas dans sa *Vie de Denis*. Pachymères dans la préface de sa Paraphrase. Marsile Ficin dans son *De Religione christiana*, ne font que reproduire Maxime, en désignant en ordre par leurs noms, les philosophes dont parle Maxime et qui seraient, d'après Marsile Ficin, en outre de Proclus : Némésius. Philon, Plotin et Jamblique. Denis le Chartreux cite même un livre : *De Furtis Platonicorum quæ ex libris S. Dionysii quasi propria inventa extraxerunt testimonia*. D. Le Nourry cite Pachymères qui répète les arguments de Maxime, mais il n'en paraît pas trop ébranlé (MIGNE *Patrol. Gr.* III. 18). En fait, toute cette argumentation vaut ce que vaut l'argumentation de Maxime, qui, partisan de l'authenticité et survenu près de deux siècles après les deux philosophes en question, n'a pas apporté dans cette question une critique ni bien éclairée, ni bien indépendante.

Assez unanimement, ceux qui nient l'authenticité des œuvres de Denis, les font dépendantes de Proclus. sans qu'il y ait. nous le répétons, de relation nécessaire entre ces deux faits, au moins dans le cas de non authenticité. Leur raison capitale est l'étroite parenté de plusieurs des doctrines de Denis et de Proclus, ce qui n'est nullement en cause. On dit. il est vrai, qu'il est manifeste que la seconde partie du ch. IV des *N. D.* n'est qu'une transcription du *De Malorum abstinentia* de Proclus. C'est possible, mais si l'on remarque les proportions absolument anormales que prend cette question dans Denis. où sans doute on comprend qu'elle se pose, mais sans mériter de tels développements, il ne serait pas étonnant qu'il y ait eu interpolation. Et, comme, d'autre part, la question du manichéisme était alors au premier plan, et que Denis vers la fin du VIe s. commençait à faire autorité, on a pu lui prêter et développer sa solution du problème du mal à l'aide de passages empruntés à Proclus. Les partisans de la dépendance de Denis par rapport à ce dernier sont : Engelhardt (*De Dionysio plotini-*

que parfois il les contredit (*De Spir. Creat.*, q. I, a. 8). Mais c'est dans le *Commentaire des Noms Divins* que cette attitude va se préciser plus nette, encore que parfois embarrassée. C'est que S. Thomas est, pourrait-on dire, un platonicien honteux. Il doit certes, aux doctrines platoniciennes autant, sinon plus, qu'à Aristote ; nous avons cru le montrer ailleurs ; mais il les emprunte à Denis, à Augustin, à Damascène, à tout l'enseignement de l'Ecole nettement inspiré de la pensée platonicienne jusqu'à Albert le Grand et à lui-même. S'il semble récuser Platon et les platoniciens, ce n'est pas seulement par faiblesse pour Aristote, le maître nouveau, ni parce que les doctrines platoniciennes et péripatéticiennes s'étaient singulièrement compénétrées dans leurs commentateurs alexandrins, c'est que les Platoniciens alexandrins, juifs et arabes étaient suspects à l'orthodoxie et que Platon lui-même était, aux yeux de S. Thomas, coupable de certaines erreurs, sur les idées séparées, sur l'union de l'âme et du corps, etc., que S. Thomas reprend avec une obstination presque agressive. Aussi le voit-on sans cesse, dans le *Commentaire des Noms Divins*, partagé entre l'obligation de convenir que son auteur est *in plurimis sectator sententiæ platonicæ* et la préoccupation de le garder d'une fréquentation qu'il ne juge pas sans danger. Notons quelques exemples de cette double attitude.

Il reconnaît que Denis s'exprime sur le mode platonicien : *plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus* (1). Il en partage les idées sur un certain nombre de points : *quos (Platonicos) multum in hoc opere Dionysius imitatur* (2). Avec Platon — car S. Thomas distingue Platon des Platoniciens ; il sait même distinguer entre ces derniers — il tient la matière pour le non-être, car, dit S. Thomas, Platon qui n'a pas confondu la forme et la matière, n'a pas su distinguer la matière de la privation. Et Denis s'exprime comme lui, quoique Aristote ait montré que la privation n'est pas nécessairement jointe à la matière (3). Denis, comme tous les Platoniciens, admet que l'extension du bien est plus grande que celle de l'être. C'est une question sur laquelle S. Thomas est souvent revenu ; nous l'avons rencontrée déjà ; il ne réfute pas précisément Denis ni les Platoniciens, quoique la théorie d'Aristote lui semble autrement rationelle ; parfois même on le dirait de l'avis de Denis, et il convient que le bien ou l'amour est le grand moteur du monde. Ici, il se contente de justifier Denis par une raison d'école : ce qui n'existe pas en acte, c'est-à-dire l'être en puissance, étant ordonné au bien, a déjà la raison de bien en l'être qui le causera et dont il participera, quand il sera en acte (4).

A Platon, il emprunte l'explication des deux manières dont l'un peut être principe : *Patet ergo ex præmissis quod unum quin-*

zante). Baumgarten-Crusius (*De Dionysio Areopagita*), Ueberweg-Heine (*Geschichte der Philosophie, Altertum*) qui déclare démontré qu'il y a dans les *N. D.* un extrait du *De Malorum Abstinentia* de Proclus. H. Koch (*Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bosen*), Stiglmayr (*der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des Sagen Dionysius*). Ce dernier conclut des emprunts faits à Proclus par Denis que celui-ci a dû écrire postérieurement à 440, date de l'apparition du *De Malorum Abstinentia* de Proclus. Ce serait logique, si ce n'était précisément la question à prouver. On ne pourra guère déterminer absolument les rapports de Proclus et de Denis avant d'être fixé sur la date de vie de ce dernier, et comment le faire ?

(1) *Comm. in D. N. Proem.* — Ch. IV, l. 2. — Ch. V, l. 1. — (2) Ch. V, l. 1. — (3) Ch. IV, l. 2. — (4) Ch. V, l. 1.

que modis habet rationem principii. Uno modo, sicut participatum participantium. Alio modo, sicut universale, a quo non convertitur consequentia essendi. Et hi duo modi procedunt secundum opinionem Platonis (1). Sur la prière, Denis, rejetant quatre opinions, y compris celle des péripatéticiens, adopte celle de certains Platoniciens, d'après laquelle la Providence ne change pas ses décisions, mais certaines choses restent, sous elle, contingentes et changeantes (2). Par contre, sur les rapports de la doctrine du mal de Denis avec celle du platonicien Proclus, S. Thomas ne nous dit pas un mot.

Mais Denis n'a pas que des points de contact avec les Platoniciens. Souvent, au dire de S. Thomas, il s'en éloigne. Pour lui, intellectualité et intelligibilité ne sont que les deux aspects d'une même chose, et les anges sont à la fois intelligences et intelligibles, tandis que les Platoniciens distinguent ces deux caractères (3). Certains platoniciens n'attribuaient aux causes universelles que des effets universels, établissant une échelle de causes hiérarchisées pour produire la série correspondante des effets. Au-dessus de tout, le bien répandant sur tout sa bonté, l'être sur tous les êtres, la vie sur les vivants, etc. Denis écarte cette erreur et soutient que le même principe est à la fois l'auteur du bien, de l'existence, de la vie, etc. (4). Par application du même principe, les Platoniciens admettaient une idée du temps distincte de celle de l'être. Denis rejette cette conception et faisant du temps la mesure du mouvement, admet que Dieu est la cause du temps, de tout ce qui devient, comme il l'est de l'être qui devient (5). Toujours dans cette série d'idées-causes, les Platoniciens plaçaient sans doute Dieu au-dessus de l'être, de la vie, de l'intelligence, etc., mais au-dessous du bien qui était pour eux le principe absolument premier. Denis, au contraire pose au-dessus de tout la nature ineffable de la divinité et dit que le nom de bien n'est que le premier nom, que l'on puisse, quand on cherche à nommer Dieu par ses participations créées, lui attribuer (6). Sur la question des anges, les deux doctrines coïncident parfois. Les Platoniciens appelaient dieux secondaires ce que Denis nomme les anges (7) ; mais les premiers distinguaient dans les substances séparées l'intellectualité et l'intelligibilité (8), que Denis réunit dans les anges. Surtout, les Platoniciens tenaient ces substances séparées, mal distinguées, semble-t-il, des idées séparées pour les principes créateurs des choses, ou du moins coopérant à la création. Ce que Denis écarte résolument en disant que tout subsiste et tient de Dieu l'être et la vie et tout (9).

(1) Ch. XIII, l. 2. — (2) *Unde sola quinta opinio rectum judicium de oratione habet, quam Dionysius hic sequitur ut scilicet per orationem nos ipsos trahamus mutabiles existentes ad divinæ Providentiæ participationem ; non autem credamus nos divinam Providentiam posse mutare.* Ch. III, l. 1. — (3) Ch. IV, l. 1. — (4) *Excludit (Dionysins) errorem quorumdam platonicorum.* — Ch. V, l. 1. — (5) Ch. V, l. 1. — (6) Ch. XIII, l. 3. — (7) Ch XI, l. 4. — (8) Ch. IV, l. 1. — (9) Ch. XI, l. 4. — Sur la conception que Denis se fait des démons, S. Thomas n'est pas très fixé. Dans le *De Malo* Q. XVI, l. 1, il dit : *Satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ, opinatus sit cum eis dæmones esse animalia quædam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice...* Dans le Commentaire, il énonce le contraire. Denis, dit-il, n'a pas admis l'opinion d'Apulée, d'après laquelle les démons auraient des facultés sensibles. Et il l'établit longuement. Après quoi, sans doute peu convaincu lui-même, il ajoute : *Si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice.* Ch. IV, l. 19.

Mais le point capital, d'où procèdent à la fois ces affinités et ces dissemblances et sur lequel S. Thomas revient sans cesse, c'est la théorie des idées séparées. Denis l'admet en partie, et en partie la rejette ou plutôt l'adapte au dogme chrétien. Et c'est peut-être là au reste où S. Thomas surveille de plus près Denis pour lui permettre le moins possible de concessions, parce que sur cette théorie, en elle-même assez anodine au point de vue de la foi, et que S. Thomas lui-même déclare — en ce qui concerne le principe premier des choses — *verissima et fidei christianæ consona* (1), s'est greffée la conception gnostique que ces idées séparées sont des degrés d'êtres hiérarchisés entre le premier principe et la création, et, sinon producteurs du degré directement inférieur et celui-ci du suivant, comme le voulait la gnose, du moins créateur et conservateur du monde sensible dont Dieu ne serait que la cause suprême et lointaine et la Providence universelle, erreur qui gardait encore, au temps de S. Thomas, dans la philosophie arabe et juive, de profondes racines. S. Thomas nous explique lui-même en quoi Denis, sur cette question, se rapproche des Platoniciens et en quoi il s'en sépare. Les Platoniciens, dit-il, admettent au-dessus des êtres composés qui y participent, et antérieurement à eux, l'existence indépendante et séparée d'idées ou d'êtres, à la fois types exemplaires et, pour certains, causes des êtres qui n'existent que par la participation à leur perfection. Ainsi, au-dessus des hommes, existe l'homme en soi, type d'humanité idéale dérivée dans les hommes sensibles. Mais, encore et surtout, ils admettaient la réalité idéale des concepts les plus généraux, le bien, l'être, la vie, la sagesse, qu'ils dénommaient *superbonum*, *superesse*, *supervita*, etc., et par la participation desquelles existe tout ce qui, dans le monde créé, est bon, existant, vivant et sage. Mais pour eux, au moins, au dire de S. Thomas, chacun de ces archétypes était séparé entre eux et distinct du principe premier. Denis, dit S. Thomas, pense en partie comme eux et en partie s'en éloigne (2). Avec eux il admet l'existence d'une vie, d'une sagesse, etc., en soi, mais, au lieu d'admettre ces principes indépendants et distincts du principe premier, il les unit en Dieu dont ils ne sont que des aspects divers et des dénominations de l'ineffable empruntées au monde créé qui participe sur le mode fini et imparfait, de ces mêmes perfections éminentes en Dieu. Que Platon ait, ou non, déjà admis en Dieu l'union des idées séparées, ce qui reste, croyons-nous, indécis, que ce travail de synthèse se soit poursuivi activement dans la pensée alexandrine, au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne et qu'il ait été déterminé sous l'influence du dogme chrétien ou que, inversement, le dogme chrétien ait utilisé les résultats de ce travail, il n'en reste pas moins que Denis y ait contribué beaucoup, et que, si la synthèse est peut-être moins achevée chez lui que ne le dit S. Thomas, la doctrine de Denis témoigne d'un effort puissant vers l'unité (3). Il a, et c'est ce que S. Thomas a bien

(1) *Comm. Proem.* — (2) *Dionysius autem in aliquo eis consentit, et in aliquo dissentit. Consentit quidem*... ch. v, l. 1. — (3) Il est bon d'ajouter, sur cette question des rapports du Pseudo-Denis et des Platoniciens que S. Thomas apprécie ces rapports non seulement d'après les doctrines platoniciennes postérieures au IIe s. qui est cependant pour lui la date de l'apparition de l'œuvre dionysienne, mais même d'après celles de son propre temps, telles qu'elles se formulaient dans la philosophie arabe et juive. Pour une étude désintéressée de la question, il faudrait donc seulement comparer la

vu, contribué, autant que quiconque, à l'élaboration de l'idée divine telle que l'énonce le dogme chrétien, mais telle aussi que la philosophie occidentale l'admettra jusqu'au panthéisme allemand, qui au lieu d'un Dieu posé parfait et d'où procède le monde imparfait, fait sortir de l'imparfait un Dieu en voie de perfection.

Nous ne croyons pas, malgré cette apparente digression, nous être à ce point éloigné de la question qui est l'exposé des procédés d'interprétation de S. Thomas, car c'est les illustrer par les exemples les plus caractéristiques. Nous n'avons pas au reste indiqué toutes les variétés de cette méthode, ni toutes les attitudes de S. Thomas vis-à-vis de la pensée de Denis. Nous l'avons vu l'expliquer, en exposer les divers aspects, la distinguer d'avec les théories voisines, l'énoncer en formules, l'ériger en théories. Voyons-le la compléter par des additions que le développement dogmatique du ve siècle et à plus forte raison du IIe siècle ne permettaient guère à Denis de prévoir.

Les discussions sur l'Esprit-Saint n'étaient pas ouvertes encore, ni la question de l'*ab utroque ;* Denis énonce sans doute que l'Esprit procède du Père, mais nulle part il ne dit qu'il procède également du Fils. S. Thomas assurément ne le lui fait pas dire expressément, mais il l'introduit dans son commentaire, timidement d'abord et par voie de non-exclusion : *Uterque procedit a Patre ; nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus procedat a Filio* (1). Mais, plus loin, il l'énonce résolument comme le développement naturel de la pensée de Denis : ...*nomine Trinitatis insinuetur nobis divina processio, prout Filius generatur a Patre et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio* (2). De même pour la Trinité, sans parler du livre des *Hypotyposes divines*, tout entier consacré à l'unité et à la Trinité divines, mais qui n'existe plus, Denis, dans les *Noms Divins*, traite fréquemment du dogme trinitaire et lui consacre même en entier le second chapitre. Il en parle avec une précision telle que S. Thomas y voit une réfutation des erreurs d'Origène et d'Arius (3), qui se développèrent aux IIIe et IVe siècles. Peut-être S. Thomas aurait-il dû en concevoir quelque soupçon de l'authenticité de Denis. Mais il ne lui semblait pas extraordinaire qu'un auteur comme Denis, formé, croyait-il, à l'école des Apôtres, ait par avance formulé les arguments décisifs contre les hérésies futures. Ne sera-t-il pas lui-même invoqué au concile de Trente comme le plus solide défenseur de l'orthodoxie contre les Protestants ? Nous pourrions relever les mêmes observations à propos de l'Incarnation, où nous voyons Denis l'Aréopagite réfuter Valentin, Arius, Apollinaire, Manès et autres, dont certains n'ont paru qu'au IVe siècle.

Il est encore un autre point sur lequel S. Thomas complète heureusement Denis qui manque certainement de précision, c'est sur la question de la liberté de la création, laquelle sous la plume de Denis, semble bien s'accomplir nécessairement « *per ipsum esse suum* ». Mais, ajoute S. Thomas, cela n'empêche pas que Dieu n'agisse par son intelligence et sa volonté, puisque l'être divin est précisément l'intelligence et la volonté (4). Mais la question est de savoir si cette volonté n'est pas déterminée par une nécessité

doctrine du Pseudo-Denis à celle de Plotin et de son école jusqu'à Proclus. Les points de contact et les divergeances seraient sans doute plus nombreuses que ne le croit S. Thomas.

(1) Ch. II, l. 4. — (2) Ch. XIII, l. 3. — (3) Ch. II, l. 1. — (4) Ch. I, l. 3.

interne, et il semble bien que, pour Denis, l'amour, le grand ressort des processions divines, obéisse à une loi de nécessaire expansion. Ni Denis, ni même ici S. Thomas, ne prononce le mot de liberté. Il est juste d'ajouter cependant que la pensée de S. Thomas sur la question n'est, par ailleurs, pas douteuse.

S'il développe parfois la pensée de Denis au-delà de ce que comporte rigoureusement cette pensée, parfois aussi S. Thomas l'atténue, l'estompe, et ce qui, chez Denis, devient envahissant au point de paraître tout absorber, S. Thomas le réduit aux proportions que, pour lui, doit comporter la question. La chose est sensible surtout en ce qui concerne la vie mystique. Non que, certes, S. Thomas ne sache en parler, et magnifiquement ; non qu'il n'ait sur la matière une doctrine très nette. Et peut-être précisément pour cela. Car si elle ne diffère pas beaucoup de celle de Denis pour la conception même et les procédés, la tendance et l'esprit en sont assez divers. D'abord, visiblement, S. Thomas tient que la mystique n'est guère matière doctrinale. Quoiqu'on puisse trouver dans son œuvre un enseignement mystique précieux, il n'en a pas traité directement et *ex professo*. C'est que la mystique ni ne s'enseigne, ni ne s'apprend ; il tient surtout qu'il faut laisser sur ce point libre champ à l'action divine, et que, peut-être aussi, le mystique, par la vie individuelle puissante qu'il développe en lui, risque de peser sur les cadres hiérarchiques où s'enferme la société religieuse et civile du XIIIe siècle. Cependant nulle autre forme de mysticisme ne se prêtait mieux que celui de S. Thomas à une rédaction doctrinale et à une adaptation à la vie pratique, car il a défini, avec une précision rare en pareille matière, les éléments de la vie mystique, et tout en reconnaissant l'importance prédominante de l'affectivité, il maintient très nets le rôle et les droits de l'intelligence dans les plus hautes opérations de la vie mystique. Denis aussi. Les mouvements ascensionnels de l'ange (1) et de l'âme vers Dieu sont de l'ordre intellectuel : cependant l'amour chez lui submerge tout. Un commentaire qui abonderait dans son sens ne serait qu'une longue effusion. S. Thomas, non seulement ne recherche pas les occasions d'en parler, mais il glisse, passe et ne s'arrête que devant le flot mystique par trop débordant. Quoi de plus suggestif que ce qui suit et qui aurait provoqué de sa part des développements de toutes sortes, comme il le fait à chaque instant pour des notions d'ordre purement intellectuel ? « Ce pieux commerce des vertus célestes avec la bonté pleine à la fois de clarté et de mystère... ce pieux commerce n'est ni connu, ni expliqué ; et, même dans ces rangs sacrés, ceux-là seuls savent quelque chose qui sont élevés à un degré de connaissance supérieure.... ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union avec l'ineffable lumière... En ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité.... (2) ». Qu'on lise maintenant le commentaire de S. Thomas (3). C'est à peine s'il reproduit Denis, et nous ne sommes pas sûr qu'il le reproduise exactement. C'est qu'en effet

(1) Il y aurait même lieu de noter que l'âme, chez Denis, s'éprend du beau tout autant que du bien. En homme pénétré de la véritable culture grecque, il ne les sépare presque jamais. S. Thomas n'exclut pas le beau, mais il n'en fait pas, pour ici-bas, un facteur de la vie morale. — (2) DARBOY, p. 346. — (3) Ch. I, l. 3.

ce que Darboy rend par « cessation de toute opération intellectuelle », traduisant exactement le texte grec : « κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν », S. Thomas, à la suite, il est vrai, de Sarrazin et de Scot, le rend par « *secundum quietem omnis intellectualis operationem, ie, in ultimo, in quo quiescit omnis eorum intellectualis operatio* », ce qui pourrait paraître répondre à peu près à l'idée de Denis, si nous ne savions que, pour S. Thomas, le repos d'une faculté ne signifie pas la cessation de l'activité de cette faculté, mais au contraire la forme parfaite de cette activité qui n'est plus à la recherche de son objet, *in motu*, mais en possession, dans le sens où l'on définit dans l'Ecole l'amour : *quies in bono possesso*. S. Thomas s'est-il, ici, mépris, sur la foi de Sarrazin ? N'a-t-il pas voulu admettre avec Denis que l'âme, dans l'union mystique, renonçait à toute opération de l'intelligence pour uniquement aimer ? Nous ne saurions dire. Il n'est pas homme certes à biaiser avec la vérité ; par ailleurs, il n'aime pas prendre les maîtres de sa pensée en flagrant délit d'erreur. Qui l'a vu interpréter un texte d'Aristote ou d'Augustin, pour les attirer à l'orthodoxie ou à sa manière de penser, ne s'étonnera pas qu'il ait aussi parfois sollicité Denis. Ainsi en est-il, toutes les fois qu'il s'agit de la vie mystique (1). Même quand Denis expose la série des mouvements de l'âme vers Dieu, S. Thomas n'ajoute guère, à peine même reproduit-il l'auteur (2).

Il a encore de ces réserves, un peu déconcertantes quand on se reporte à son abondance sur tant d'autres matières, lorsqu'il s'agit de l'âme (3). Il passe comme avec une sorte de hâte. Est-ce parce que ses idées sur la nature de l'âme ne concordaient pas avec celles de Denis ? Mais il en a amenées à lui qui en étaient bien plus distantes. Est-ce simplement parce que cette matière souvent traitée ne comportait pas, ici, plus de développement ? Peut-être : il lui arrive en effet fréquemment, lorsque le passage est clair ou sans intérêt spécial, de reproduire, sans plus, le texte de l'auteur.

On pourrait même être tenté de dire que parfois il le rectifie. Nous lisons en effet au ch. IV, l. 12 : *Sed virtus hic non accipitur nec pro passione, nec pro habitu... ; unde planius esset si diceretur unitio et concretio virtuosa, sed maluit dicere virtutem, emphatice loquens, ad ostendendum efficaciam amoris*. En réalité, jamais S. Thomas ne prend vis-à-vis de son auteur le ton doctoral ou agressif. On le sent au contraire pénétré de respect pour un homme qui est un grand saint de l'Eglise de France, dont il a plusieurs fois prononcé l'éloge, un disciple de S. Paul, et un maître en théologie tout à la fois et en philosophie, le premier à avoir réalisé l'union des deux sciences souveraines. Le plus qu'il se permette, c'est d'étendre parfois sa pensée au-delà de ce que pouvait savoir un auteur du IIe et même du Ve siècle, de lui donner des précisions ou de lui imposer des restrictions dont l'auteur se serait étonné, et dont, plus sûrement encore, il eût été flatté. Encore, ce ne sont là en somme que des exceptions, sauf peut-être une tendance assez générale à intellectualiser le mysticisme, à réduire l'élément divin de la création et à systématiser les idées

(1) Ch. II, l. 4. — Ch. IV, l. 4, 7, 9. — (2) Peut-être aussi pourrait-on dire qu'une théorie sur le mysticisme avait moins sa place dans un cours à de jeunes étudiants. — (3) Ch. IV, l. 1.

éparses de Denis. A ces réserves près et qui tiennent non pas à une volonté réfléchie, mais à sa tournure d'esprit et à la direction de sa pensée, S. Thomas est un commentateur exact et fidèle ; et, en vérité, on ne saurait lui faire le reproche souvent adressé aux commentateurs du Moyen-Age, de n'avoir utilisé le texte des maîtres que comme prétexte et couvert où loger leur propre pensée. S. Thomas ne l'a fait que dans la mesure où il n'était pas possible de ne pas le faire. En commentant les *Noms Divins*, il s'est proposé, comme Denis lui-même a dit l'avoir fait pour Hiérothée, d'expliquer fidèlement la pensée de l'Aréopagite.

Sous les réserves ci-dessus et celles précédemment formulées sur l'impression de décousu, de fragmentaire, de plus de clarté que de profondeur, que laisse la lecture du commentaire, nous pouvons dire que l'œuvre répond à son dessein. Denis est peut-être moins sublime, moins imagé, moins mystique, moins lointain que dans son propre texte ; il est plus clair, plus précis, plus humain, plus proche dans S. Thomas. Dans son texte, même dans ses anciens traducteurs, il est encore l'alexandrin, le grec enivré de fantaisie orientale ; dans S. Thomas, il est pondéré, net, et pratique comme un occidental ; il a pris du génie romain la clarté et la sobriété, de la scolastique la subtilité. Cela fait comme deux Denis, mais qui se complètent, et la réplique n'est point indigne du modèle.

CHAPITRE IV

—

LA DOCTRINE DU PSEUDO-DENIS QUE SAINT THOMAS S'EST ASSIMILÉE

Pour se rendre compte de l'action que l'œuvre de Denis a exercée sur le développement philosophique et théologique du Moyen-Age occidental, il suffirait, sans même confronter les doctrines, d'énumérer les traductions, commentaires et paraphrases dont les *Areopagitica* ont été l'objet, et les *Vies*, *Eloges* ou *Martyres de l'Aréopagite*. Nous les avons mentionnés déjà. Toute la mystique, et la symbolique en particulier, procèdent de lui (1) ; il a créé et presque épuisé l'angélologie ; fixé la notion de Dieu, telle que la concevra le Moyen-Age ; analysé les rapports entre le créé et l'incréé avec une profondeur et une sûreté de doctrine à laquelle S. Thomas n'aura plus à ajouter qu'un peu plus de précision ; conçu et déterminé dans sa portée, ses lois et ses degrés la théorie de la hiérarchie des êtres, à laquelle il ne manquera qu'une théorie de la hiérarchie sociale, qui sera du reste calquée sur les hiérarchies angélique et ecclésiastique. Il n'est pas jusqu'au plan général de l'enseignement doctrinal qui, nous aurons à le dire, ne procède de lui. C'est que Denis représente, non pas sans doute exclusivement, mais plus complètement et plus fidèlement que quiconque, l'influence platonicienne, plotinienne, alexandrine, si l'on veut, qui, sous le couvert des Pères de l'Eglise, va servir à organiser le dogme chrétien et dominer la philosophie et la théologie du Moyen-Age, jusqu'à, et y compris, S. Thomas. Ce dernier, en effet, adjoindra Aristote à Platon, ou plutôt à Denis et à Augustin, ou même à Proclus et aux Arabes. Ce seront ses disciples, et non pas lui, qui rompront la tradition ouverte, pour Denis, par Jean Damascène et Scot Erigène. C'est qu'il n'y a pas — tout au moins l'œuvre de sa vie sera de chercher à montrer qu'il n'y a pas — d'opposition absolue entre les deux tendances, que, pour les exprimer par les

(1) L'Architecture elle-même et, pourrait-on dire, tout l'art du Moyen-Age a sa source profonde dans les principes de Denis que le monde matériel est la figure du monde idéal, et que c'est par le sensible que l'esprit s'élève vers l'immatériel. Ceci était écrit lorsqu'il nous est tombé sous les yeux un bel article de M. André Michel sur l'*Art gothique, œuvre de France et de l'Ile de France*, et dans lequel nous relevons entr'autres choses que c'est à Suger que nous devons en quelque sorte la divination de l'Art ogival, en tous cas, sa protection et son développement. Or, ne l'oublions pas, Suger était abbé de S. Denis, et par là, dépositaire officiel des doctrines du saint patron. Et n'est-ce pas la pure doctrine du maître qu'il traduit dans cette inscription gravée sur les portes de bronze de la célèbre basilique :

Mens hebes ad verum per materialia surgit.

M. André Michel ajoute : « C'est toute la théorie idéaliste ». Nous en connaissons la source. Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1916, p. 655.

termes les plus représentatifs, nous appellerons platonicienne et aristotélicienne. L'une expose le développement du monde noétique ; elle est à peu près exclusivement la métaphysique de Dieu, de l'esprit et des idées. L'autre est surtout la rationalisation du monde physique. Puisque la réalité est aussi bien dans les idées de Platon que dans la matière d'Aristote, rapprochons-les et nous aurons l'explication du tout. C'est ce que tenta S. Thomas. Nous avons dit ailleurs quelque chose de cette tentative (1). Dans la première partie de son exposition, pour tout ce qui concerne Dieu, les anges, la partie supérieure de notre âme, notre activité intellectuelle et morale, notre origine, notre destinée et les voies qui y mènent, S. Thomas n'a pas de meilleur guide, de maître plus écouté, avec Augustin, que Denis.

Avant de dire en quoi il l'a suivi, voyons d'abord, ou rappelons comment il le connaît. Par l'enseignement traditionnel. Denis, qui n'a d'abord provoqué en Orient que l'admiration des Sévériens et les commentaires de Jean de Scythopolis et de Maxime, a cependant agi profondément sur la pensée de Jean Damascène, qui sera un des maîtres du Moyen-Age et l'un des représentants de l'influence platonicienne (2). Mais au IXe siècle, Denis est présenté directement par Scot Erigène, qui le traduit ainsi que Maxime, se l'assimile (3) et formule sa doctrine dans le *De Divisione Naturæ*. L'influence de Jean Scot, tant par sa science que par ses erreurs réelles ou supposées, fut grande sur les premiers siècles du Moyen-Age occidental. Au surplus, sa hardiesse de pensée ne compromit que lui-même, et Denis, traduit à nouveau, plus fidèlement et plus clairement par Jean Sarrazin, continua d'inspirer la plupart des théologiens, qui l'étudient ou le commentent : Gilbert de la Porée, Jean de Salisbury, Guillaume d'Auvergne, S. Anselme, Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, Hugues et Richard de S. Victor, S. Bonaventure, etc. Tout l'enseignement des XIe et XIIe siècles s'en inspire. Mais S. Thomas reçoit encore plus directement son influence et par Pierre Lombard qui étudie Denis en lui-même; et dans Jean Damascène, à qui il emprunte le plan des *Sentences*, que S. Thomas va bientôt commenter, et plus encore sans doute par Albert le Grand. qui commente Denis devant un auditoire dont peut-être S. Thomas, son élève, fait partie.

Réduite à ces contacts indirects, l'action de Denis sur la pensée de S. Thomas, pour être réelle, serait peut-être restée un peu vague, difficile tout au moins à déterminer. Mais nous savons quelle étude personnelle, constante et approfondie, il en fit. Il le lit dans ses traducteurs, et même, à peu près sûrement, dans le texte grec ; il le cite avec l'abondance et la diversité que l'on sait, et qui ne permettent pas de supposer qu'il n'en connaisse qu'une anthologie ; il le commente dans la principale de ses œuvres ; il l'étudie dans la plupart des commentaires existants : Maxime et Hugues de S. Victor qu'il mentionne, Albert le Grand incontestablement, et peut-être aussi Robert de Lincoln et Thomas Gallo. On pourrait dire que Denis est véritablement son livre de chevet, si ce puissant esprit ne semblait s'être rendu familier

(1) Cf. *Retour à Dieu*. Introduction. — (2) Pour les éléments de sa doctrine que Jean Damascène emprunte à Denis, Cf. DARBOY. *S. Denis l'Aréopagite*. Introd. p. CXL. — (3) Pour les rapports entre la doctrine de Denis et celle de Scot. Cf. DARBOY. S. *Denis*. Introd. p. CXIV.

tous les auteurs qu'il a pu connaître. Mais s'il a lu tout ce qui se pouvait lire à son époque, il savait choisir et ses sympathies n'allaient pas à tous indistinctement. Beaucoup l'ont éprouvé. Pour Denis, il a l'admiration de son génie et le respect que l'on pouvait avoir alors pour un disciple de S. Paul, qu'il devait avoir, lui en particulier, pour le premier théologien-philosophe. Aussi n'est-il guère de point de sa doctrine que S. Thomas ne corrobore d'une autorité de Denis. Il a ses traductions, et sans doute le manuscrit grec, à portée de main ; il en relève le texte de la manière que nous avons dite, tantôt exactement, tantôt avec des coupures et des raccourcis et des adaptations ; les citations lui débordent de la mémoire, elles coulent naturellement de sa plume. Le *Commentaire des Noms Divins* en particulier avait favorisé cette compénétration intime des deux pensées. Nous avons dit que fréquemment, à l'occasion du texte de Denis, sans du reste lui être infidèle, ni étranger, il esquisse les théories que l'application du sens lui suggère. Après, il s'en souvient et, quand il expose sa doctrine pour son compte, la citation de Denis vient tout naturellement s'encadrer dans sa démonstration, l'appuyer, l'expliquer, l'illustrer, la résumer, lui permettre de résoudre une difficulté.

Que S. Thomas lui doive beaucoup, c'est l'évidence même, et Denis est même, croyons-nous, le seul auteur dont il fasse publiquement profession de suivre l'enseignement : *Ad quod ostendendum* (*quid de origine*, *conditione*, *etc.*, *angelorum sentiat christiana religio*) *utemur præcipue Dionysii documentis*, *qui super alios ea quæ ad spirituales substantias pertinent*, *excellentius tradidit* (1).

Le contact des deux pensées est même si fréquent que nous ne songeons pas à exposer en détail tous les points de doctrine sur lesquels elles se rencontrent et où S. Thomas s'inspire de Denis. Il n'y aurait du reste pour cela qu'à se reporter aux citations que nous avons relevées, et dont on peut dire qu'il n'en est pas dont S. Thomas n'admette la vérité, au moins après l'avoir expliquée. Ce que nous nous proposons ici, ce n'est pas davantage de faire un exposé en règle de la doctrine de Denis et de lui comparer, point par point, celle de S. Thomas, mais seulement de relever les rapprochements les plus significatifs et sur les questions les plus importantes.

Encore que nous ayons vu, dans son *Commentaire des Noms Divins*, S. Thomas se comporter, vis-à-vis du texte de Denis, comme ce dernier par rapport à l'œuvre de Hiérothée, ce n'est pas sa méthode générale d'exposition que S. Thomas demandera à Denis. Celui-ci n'a rien de scolastique, ni, quoi qu'en dise S. Thomas, d'aristotélicien. Sans doute il conduit sa pensée avec ordre, mais il est plus synthétique qu'analytique, plus poète que logicien, plus imagé que précis, plus intuitif que raisonneur, plus mystique que docteur. Il parle pour les initiés et non pour les étudiants ; il élève plus qu'il n'expose, il expose plus qu'il ne contredit, il convainc plus qu'il ne démontre ; il a sinon la grâce, au moins quelque chose du charme et de la sublimité de Platon, comme il en reproduit les tendances ; il est grec et oriental, autant que S. Thomas est romain et occidental. Mais, sous cette opposition de

(1) *Opusc. var.* XIV, c. XVI, T. XXVII, 301.

méthode et de forme, que de rapports d'idées, dont quelques-unes sans doute ont pu venir à S. Thomas de sources similaires, mais dont S. Thomas lui-même nous avertit, par les citations qu'il fait de Denis, que c'est à celui-ci qu'il les doit.

Ce qu'il lui emprunte, ce sont d'abord des modes généraux de concevoir les choses, et comme des directions de sa pensée. Comme lui, il unit étroitement la philosophie et la théologie, et, s'il attribue à celle-ci la première place, pas plus que Denis, il n'entend lui sacrifier la philosophie. Quand il justifie les religieux d'étudier les auteurs profanes, n'est-ce pas sa propre cause qu'il défend ? Et c'est de l'exemple de Denis qu'il se couvre : *Hoc (quod qui, prædicando vel legendo Sacram Scripturam docent, eloquentia et sapientia sæculari uti debuerunt) etiam patet per Gregorium et Ambrosium et alios qui ornatissime sunt locuti. Augustinus etiam et Dionysius, Basilius, multa in suis libris de sapientia sæculi interseruerunt, sicut patet legentibus et intelligentibus eorum scripta* (1).

Ils ont la même conception de la foi. La foi nous unit — *ineffabiliter et ignote* — à l'ineffable et à l'inconnu, c'est-à-dire à la vérité divine qui excède toute parole et connaissance humaine (2). Son domaine est distinct de celui de la raison, qu'elle complète sans la contredire.

Pour les deux, et pour S. Thomas autant que pour Denis, malgré l'influence d'Aristote, le monde sensible n'est que la transparence de l'invisible. Nul mieux que Denis, dans la *Hiérarchie Céleste* et dans *l'Épître à Tite*, n'a défini ce point capital de la doctrine de S. Thomas et de toute la symbolique chrétienne. Le sensible n'est que la dégradation et la frange visible du spirituel, lequel échappe à nos âmes plongées dans la matière. Le sensible est donc le seul moyen, la seule voie qui nous soit ouverte pour nous élever aux réalités invisibles qu'il cache et révèle tout à la fois (3). Il nous faut donc passer des symboles terrestres à la sublimité des pures essences (4) ; eux seuls nous permettent de concevoir et de nommer et les anges et Dieu. C'est là du reste une heureuse adaptation de l'aristotélisme, qui fait dériver des sens toutes nos connaissances, et du platonisme, qui nous initie surtout au monde de l'esprit. Mais, si S. Thomas en a admis le principe et en a fait, en philosophie, pour la théorie de la connaissance, et en théologie pour celle des sacrements, d'heureuses applications, on peut regretter qu'il n'en ait pas tiré parti davantage. Ce fut, il est vrai, l'œuvre des mystiques et des artistes ; ni ses travaux, ni la tournure de son génie ne favorisait le développement des tendances symboliques (5).

Il devait plus brillamment utiliser d'autres principes, qui, pour n'avoir pas été au même degré formulés exclusivement par Denis, lui furent cependant empruntées par S. Thomas, nous voulons dire, le principe de perfection, le principe du tout en tout et, son dérivé, le principe de la représentation par éminence, et en parti-

(1) *Opusc. theol.* 1, c. XVIII. Tous deux définissent la philosophie : la connaissance du réel, *cognitio existentium*, ch. VII, l. 5. — (2) XXIX, 377 : *Comm. de D. N.* c. I, l. 1. — (3) *In unaquaque forma et figura invenies figurationem imaginum quæ ad superiora ferat et excitet explicationem. De C. H.*, c. XV. — (4) *De C. H.*, *passim*. — (5) Cependant l'office du Saint Sacrement et en particulier la prose : *Lauda Sion*, prouve en S. Thomas de hautes facultés poétiques.

culier le principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité.

Toute la conception que se font des choses Denis et S. Thomas n'est que le développement du principe de perfection. Dieu est moins l'être que le parfait, le souverain parfait, qui se développe éternellement en lui-même dans les perfections absolues de l'être : pensée et amour, et temporellement, au dehors de lui, dans les perfections relatives et finies du créé. Tout est perfection, ou degrés de perfection, absolue ou relative, puisque tout est bien, et que le bien, c'est l'être ; tout procède de la perfection ; tout tend à la perfection. La causalité n'est que la perfection qui se communique, qui se dégrade ou qui se relève, de la perfection qui se cherche et se réalise. Car le principe de perfection fonde le principe de finalité, en même temps que de causalité. C'est l'attrait du bien, c'est-à-dire, de la perfection possédée surabondamment, ou de la perfection déficiente, qui est le principe de toute action, de tout mouvement, de toute transformation, de tout rapport de cause à effet, de moyen à fin, et inversement. La causalité au sens moderne ne donne pas d'explication définitive ; elle n'est que la constatation de l'enchaînement de deux phénomènes. Le principe de perfection, au sens de Denis et de S. Thomas, en fournit la raison et permet de l'introduire, sans détermination, dans le monde moral, aussi bien que dans le monde physique. La causalité régit le monde moral, puisque la volonté se résout sur les données de l'intelligence, qui lui propose le bien ou la perfection à acquérir, et en tout ne peut tendre qu'au bien, et tend même nécessairement au bien en général et au bien souverain, n'ayant le choix que sur les moyens en vue de la fin. D'autre part, l'intelligence, c'est-à-dire le sens de la perfection, n'est pas absente de la causalité qui régit le monde physique, puisque même la matière est tourmentée de finalité, laquelle est la pensée créatrice imprimée dans les choses. Ainsi l'univers n'est plus seulement diversité, hétérogénéité et enchaînement ; il est ordre et harmonie, valeur surtout, parce que les choses ne sont que des participations plus ou moins grandes de la perfection souveraine, parce que, dans leur action, dans leur causalité, elles ne tendent qu'à une chose : acquérir le point de perfection qui leur a été assigné. Et celui assigné aux créatures intelligentes étant l'infinie perfection, et celui assigné à toute créature étant l'ordre, la beauté et la fin de l'univers, qui est la gloire de Dieu, on peut voir quelle dignité souveraine revêtent et les âmes et toutes choses, quelle valeur infinie acquièrent nos actions, notre vie, notre destinée et la destinée de toutes choses (1).

Cette perfection est infinie en Dieu, et finie dans le créé. Cependant, parce que la perfection finie n'est que l'expansion surabondante de la perfection infinie, et que, pour différer entre elles comme le fini diffère de l'infini, elles ont cela de commun de n'être que des formes diverses de l'être et du parfait, parce que encore le nombre importe peu dans le parfait, lequel est toujours semblable à lui-même et un dans sa diversité, le principe de perfection peut revêtir une formule nouvelle dont les applications se développeront capitales en métaphysique et dans l'ordre de la connaissance, et jusque dans l'ordre social (2) ; tout est en tout, Dieu

(1) XII, 258. S. C. G. III, c. III. — XIII, 402. *De Mal.*, q. III, a. 12. — XV, 142. *De Ver.*, q. XXII, a. 1. — *N. D.*, ch. IV, § 4, § 10. — (2) C'est en effet le fondement du principe hiérarchique et du pouvoir dérivé d'en haut.

rassemble tout en tout. Ce n'est pas la formule d'un panthéisme qui confond tout, mais d'un monisme qui apparente à la fois et distingue tout. Parce que tout est en tout, tout l'être créé sera contenu dans l'incréé, et même, dans une certaine mesure, le créé reflètera l'incréé. Parce que tout est en tout, chaque degré ou parcelle d'être sera représentative de tout l'être : l'ange sera, en plus de créature spirituelle, raisonnable, sensible, végétative, parce qu'il a dans sa perfection supérieure, toute la perfection de l'homme, de l'animal, de la plante. L'ange contient éminemment tous les degrés qui lui sont inférieurs, comme Dieu contient éminemment en lui tous les êtres créés. Et ainsi de suite. Et inversement, mais pas de la même manière, l'inférieur reflète le supérieur ; il le contient virtuellement, parce qu'il est un développement, une explication de la perfection supérieure. Et c'est là le principe qui préside à la création, comme il explique le retour à Dieu. Si l'être n'était radicalement le même, comment l'être créé serait-il sorti de l'incréé ? et comment pourrait-il y revenir ? Car le principe du tout en tout a un fondement encore plus général, c'est l'identité foncière de l'être et du parfait dans toutes ses manifestations (1). Parce que tout est en tout, la théorie de la connaissance qui se heurtait auparavant à des difficultés insurmontables, va se développer maintenant dans une claire et magnifique simplicité (2). Tout est dans l'essence divine, et dans son essence Dieu connaît tout (3). Les intelligences supérieures sont pleines de formes représentatives de tout, et, par ces formes, sans entrer en contact avec les choses elles-mêmes, comprennent tout (4). Notre intelligence elle-même, apte à tout devenir, devient tout, c'est-à-dire, connaît tout, par les espèces intelligibles qu'elle recueille des choses, et dont une seule, si elle pouvait la pénétrer à fond, lui livrerait le secret de tout. C'est parce que tout est en tout que l'on peut établir des rapports entre les divers degrés des êtres, que le monde est un et que le créé lui-même peut s'unir à l'incréé (5). C'est la formule dernière et la solution, dans l'ordre de la perfection, du problème du même et du divers, de l'un et du multiple (6).

Mais, en même temps que le parfait, Dieu est l'être. Le parfait n'est que l'être qui se donne ou qu'on désire, l'être ayant le sentiment de sa plénitude d'être ou l'être surabondant qui complète l'être déficient, l'être dans ses rapports avec notre volonté, et qui donc nous intéresse le plus, parce que le désir du bien absent, ou l'amour du bien possédé sont ce qu'il y a de plus impérieux en nous. Mais l'être soutient aussi des rapports avec l'intelligence. On conçoit même l'être en soi, avant de lui chercher des relations. Or l'être, parfait, ou dans la mesure où il possède la perfection, est lumière, lumière qui voit et lumière qui est vue, intelligence et intelligible. Nous avons étudié ailleurs (7) l'importance, capitale dans la théorie de la connaissance de S. Thomas, de ce principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligible. Nous nous bornerons à constater que S. Thomas

(1) Cf., textes 38 de *H. C.*; 183 des *N. D.* — (2) Cf. *Retour à Dieu*, ch. I. — (3) Cf., *Retour à Dieu*, ch. II. — (4) Cf., *Retour à Dieu*, ch. III. — (5) Cf., *Retour à Dieu*, ch. IV-VII-VIII. — (6) Cf., textes 26, 91, 98, 110 de *H. C.*; 65 de *H. E.*; 44, 78, 184, 193, de *N. D.* — VII, 108. C. S. I. D. VIII, q. II, a. 3. — VII, 315. *Ibid.*, D. XXV. q. I a. 1. — XXIX, 522. *Comm. N. D.*, c., VII, l. 4. — I, 352, S. T. I., q. LV, a. 1. — (7) Cf. *Retour à Dieu*. Ch. I et II.

lui-même en fait honneur à Denis, le louant d'avoir tenu les anges pour intelligents à la fois et intelligibles, à l'encontre des Platoniciens qui, d'après lui, séparent ces deux propriétés de l'être (1) : *angeli intelliguntur immateriales et incorporales* (2). Peut-être, il est vrai, sur ce point, complète-t-il un peu Denis, auquel il doit certainement beaucoup moins, en cette matière, qu'au *De Causis*, que lui-même donne pour un résumé des doctrines de Proclus.

Ainsi pourrions-nous montrer que S. Thomas a emprunté également à Denis sa théorie du beau, encore qu'il en ait singulièrement restreint la portée et qu'il l'ait adaptée à l'esthétique d'Aristote (3). Mais c'est surtout en mysticisme que S. Thomas est tributaire de Denis, comme tout le Moyen-Age dont Denis fut, sur ce point, le maître incontesté. Pour les deux, avec seulement chez S. Thomas un accent moins pénétrant et un élan moins abandonné vers le divin, le mysticisme est le mouvement naturel de l'âme vers Dieu, dont le monde ne révèle qu'une ombre incertaine, que la raison ne nomme que de noms empruntés, mais que l'amour pressent sous le voile, qu'il aime éperdument, sans le connaître encore, et qui l'enivre de ses délices, avant même l'heure promise des bonheurs ineffables. Car le mouvement mystique, naturel en sa source, expansion presque nécessaire des âmes, ne se développe bien qu'au souffle de la grâce et s'achève dans la destinée surnaturelle. Il est l'appel de Dieu, souverain bien, à notre cœur qui a soif de perfection, de repos et d'amour. C'est dans le cœur qu'il s'éveille, c'est dans le cœur qu'il s'épanouit ; mais il a toujours pour guide l'intelligence, dont le rôle est peut-être plus précis chez S. Thomas que dans Denis. Mais chez les deux, et pour Denis plus peut-être que pour S. Thomas, l'amour mystique tend à se libérer des sens, à se purifier de leurs souillures, à se dégager de leur étreinte. Il y parvient quelquefois dans l'extase, et tout à fait dans la mort. Mais, avant même la libération dernière, l'amour est une ascension, un mouvement, l'extase de l'âme qui tantôt plane sur le monde pour le pénétrer mieux et y trouver l'empreinte du divin, et tantôt se recueille, avant de s'élancer vers Dieu ; l'amour est une union, une contemplation, un tressaillement silencieux, devant le Dieu encore invisible, un ravissement, parfois une effusion qui est prière, adoration, allégresse. Alors l'amour jette tout entière l'âme hors d'elle-même en celui qu'elle aime, et se transforme en quelque sorte en lui, et, comme la bien-aimée du Cantique, elle s'écrie : « Mon bien-aimé est à moi, et je suis à lui ». ou mieux encore avec S. Paul : « Je ne vis plus, c'est Jésus qui vit en moi. » Dieu lui-même est en extase d'amour : « *Propter amorem Deus passus est extasim* (4) ».

Mais ce ne sont encore là que des directions ou des cadres de la pensée, plus que des doctrines définies. On peut dire d'une manière générale que la conception du monde spirituel est, à quelques nuances près, la même chez Denis et S. Thomas. Il y a

(1) A cause apparemment des idées séparées qui sont intelligibles, mais n'étant pas subsistantes, ne sont pas intelligentes. — (2) Cf. Textes 44 et 66 des *N. D.* — (3) Cf. Textes 69, 70. 71. 72 des *N. D.* — (4) Cf. Textes *N. D.* : 77, 83. 84, 85. Dans Denis, toute la *Théologie Mystique* et les *N. D.*, en particulier le ch. IV. Dans S. Thomas : I. 155. S. T. I. q. XIX. a. 10 ; 158, *Ibid.*, q. XX. a. 1 ; 199, *Ibid.*, q. XXVII. a. 4 ; 529, q. LXXXIV. a. 5 ; II. 229. S. T. I-II. q. XXVIII. a. 3 ; IV. 447. *Ibid.* II-II. q. CXXV. a. 2 ; 469. *Ibid.* q. CXXX. a. 6 ; VIII. 405. C. S. II. D. XXX. q. I. a. 3. — IX. 419. C. S. III. D. XXVII. q. I. a. 1. ; XI. 480. C. S. IV. D. XLIX. q. II. a. 1 ; XII. 96. S. C. G. I. C. XCI. — XXIX, 420. *Comm. N. D.* C. III. l. 1 ; 456-8-9, 460-3. *Ibid.* C. IV. l. 10, 11, 12.

sans doute chez ce dernier une tendance à accentuer moins la parenté divine du créé, et une notion de Dieu qui par moments se rapproche davantage de l'acte pur d'Aristote ou fait songer au chef du Saint-Empire du Moyen-Age ; mais, dans ses grandes lignes, et naturellement en laissant de côté les points de doctrine discutés depuis le VIe siècle, c'est l'enseignement de Denis qui fait le fond de la pensée de S. Thomas, comme d'à peu près tout le Moyen-Age, en ce que ses divers représentants ont de commun. Denis est leur maître à tous, non pas seulement parce qu'il a donné une forme presque définitive aux questions débattues jusqu'à lui, en enregistrant les résultats orthodoxes (1) de quatre siècles de controverses, mais aussi parce qu'il a créé presque de toutes pièces, au moins dans leur application à la théologie, certaines doctrines non traitées jusqu'à lui, telle la doctrine des anges, si riche de vues philosophiques nouvelles autant qu'élevées. Mais apportons quelques précisions.

C'est d'abord le cadre même de la pensée théologique, et, pourrait-on dire, le plan général de l'enseignement de la scolastique qui relève de Denis. Sans doute, il ne s'accuse pas dans les *Areopagitica* avec la rigueur qu'il a dans la *Somme Théologique*. Ce plan a ses étapes de développement et presque son histoire. C'est Jean Damascène, le premier véritable disciple de Denis et premier scolastique, qui le dégage (2). Le Lombard, cet autre maître du Moyen-Age, l'emprunte à Jean Damascène, le précise et le fait plus scolaire. S. Thomas, dans ses *Commentaires des Sentences du Lombard*, l'assouplit et le complète, et, dans la *Somme Théologique*, il l'expose et le suit avec toute la rigueur des méthodes en vigueur. Mais, s'il l'emprunte directement aux Sentences, S. Thomas en connaît le véritable auteur, et, dans son *Prœmium* du *Commentaire des Noms Divins*, en rétablissant avec les œuvres disparues le plan d'ensemble de Denis, il lui prête sans doute, mais aussi il lui rend ce que lui-même, et tout le Moyen-Age lui avaient emprunté.

Ce plan, forme la plus achevée de la méthode déductive ou didactique, après un rapide exposé des preuves de l'existence de Dieu tirées du monde sensible, ce qui lui donne tout d'abord une apparence d'induction, expose la nature divine dans son unité d'abord, puis dans sa Trinité, et enfin déjà dans ses rapports avec ce qui sera son œuvre, c'est-à-dire, dans les idées divines. Puis il passe à l'étude du monde, pour en dire l'origine, la nature, les rapports avec Dieu, la destinée et comme le ressort intime qui le pousse hors de Dieu d'abord, tout étincelant de lumière et de beauté, puis s'étageant en degrés d'imperfection grandissante jusqu'aux confins du néant, et, alors, se tendant à nouveau et ramenant à sa source le flot de la création. Après la hiérarchie de l'ensemble, ses degrés, son action et ses lois, on passait à l'étude des grandes catégories de l'être dont l'ange et l'homme constituaient les échelons privilégiés, l'homme surtout, analysé avec

(1) Même quand ils pouvaient être discutables, ces résultats ont été interprétés dans le sens de l'orthodoxie. On ne pouvait prêter un sens équivoque à un disciple de S. Paul. — (2) Il faut remarquer cependant que ce plan dans ses grandes lignes se trouve déjà dans S. Augustin qui ne paraît pas avoir connu Denis, qui vraisemblablement même a écrit avant lui. Ce plan n'est en somme que le développement du principe fondamental de la pensée alexandrine, et aussi de la doctrine chrétienne que les choses procèdent de Dieu et y reviennent.

une psychologie raffinée dans sa nature intime, spirituelle et même sensible, mais surtout dans sa destinée surnaturelle, sa chute, sa rédemption, les moyens de salut de la loi nouvelle : foi, grâce et sacrements, les degrés de son ascension vers sa fin dernière, et puis cette fin elle-même, c'est-à-dire la vision et la possession bienheureuse de Dieu, qui fixait la dernière étape du retour, de la grande circulation, dont la création avait marqué le départ. Système clos, cercle parfait, comme on aimait les imaginer alors, où tout à sa place et son explication, dans l'ordre du réel comme dans l'ordre logique. Ce plan sans doute a des lacunes dans l'œuvre de Denis, mais qui se comblent facilement, comme le fait S. Thomas, en tenant compte des œuvres disparues, mentionnées dans les œuvres restantes. C'est le plan que, dès la fin du XII[e] siècle, Alain des Isles formule avec autant de netteté que de concision dans son *Art de la foi Catholique*, divisé en cinq livres, avec ces titres : I° *De uno eodemque trino Deo, qui est omnium causa* ; II° *De Mundo deque angelorum et hominum creatione liberoque arbitrio* ; III° *De reparatione hominis lapsi* ; IV° *De Ecclesiæ Sacramentis* ; V° *De resurrectione et vita futuri sæculi* (1).

Que l'on compare ces titres à ceux des diverses parties de la *Somme Théologique*, et l'on verra que si la pensée n'a cessé de s'enrichir, les cadres généraux où elle se distribuait sont restés pendant plusieurs siècles à peu près immuables.

I[a] *Pars : De Deo uno et trino. — De Deo creatore. — De Angelis. — De Homine. — De Providentia.*

II[a] *Pars :* I[a] *De ultimo fine Hominis et beatitudine. — De Actibus Humanis. — De Habitibus. — De Virtutibus. — De Peccatis. — De Gratia.*

II[a] *De Virtutibus Theologicis. — De Virtutibus moralibus. — De Vita contemplativa et activa.*

III[a] *Pars : De Verbo incarnato. — De Sacramentis. — De Visione beatifica.*

Mais, déterminons maintenant quelques-uns des points les plus intéressants de cette doctrine.

Dieu est la suprême essence, l'être infini. Mais, avant que nous en énoncions quoi que ce soit, il faut dire d'abord qu'il est l'inconnaissable et l'ineffable. Nous ne croyons pas que même l'agnosticisme ait établi par des arguments plus forts que ceux de Denis — S. Thomas est peut-être plus discret — l'impossibilité, pour toute intelligence créée, de comprendre Dieu, et par conséquent de le nommer en termes adéquats à sa perfection (2). Non sans doute qu'il ne soit évident en lui-même : il est le Père des lumières : mais notre intelligence est éblouie par son éclat (3). Cependant, puisque Dieu s'est produit dans ses œuvres, nous pouvons, dans la mesure même où ces œuvres le reflètent, nous en faire une idée approchante, et le désigner de mots exprimant les perfections du créé participées de l'incréé (4). Comment on s'élève à l'idée de Dieu, et comment s'élabore cette idée, Denis l'a montré avec une précision à laquelle S. Thomas lui-même n'a guère

(1) COUSIN. *Histoire de la Philos.* 9[e] leçon. — (2) Cf. textes 3, 10, 26, 160, 174, 182. *N. D.*; 18, *H. C.* — XXVI, 530. *De Caus.* l. 6. — XXIX. 377, 379, 380. *Comm. D. N.*, c. I, l. 1. — 392 *Ibid.*, l. 3. — XIX, 522-3. *In Matt.*, c. XX. XV-32. *In Metap.*, VII, l. 14. — XIV, 345, *De Ver.*, q. II, a. 1. — (3) XXIX, 392, *Com. in N. D.*, c. I, l. 3. — (4) Cf., textes 15, 137, 138, 139, *N. D.*

ajouté. Ce sont les trois voies célèbres : *per causalitatem, per negationem, per remotionem* (1). Jamais le monde sensible, même sous la plume de Platon, même avec les accents des Prophètes, n'avait plus magnifiquement reflété l'infini et le divin. Dieu palpite dans son œuvre, s'irradie dans les sommets et anime jusqu'à la matière dont son désir soulève le néant. Mais nous aurons à dire que cette présence de Dieu dans le monde n'a rien de panthéiste. On n'étudie et on ne constate Dieu dans son œuvre que pour le prouver existant. Après, c'est lui-même, c'est-à-dire, à la Révélation qu'il faut demander de nous livrer le mystère divin (2). Dieu s'est manifesté à nous un et trine (3). Mais, alors que Denis, et S. Thomas après lui, emprunte exclusivement à la philosophie la notion du Dieu un, c'est de la théologie que relève sa notion du Dieu trine (4).

Avant tout, Dieu est un, bon et beau (5) et parfait ; il est l'être (6) ; il est la vie, la sagesse, la puissance, la justice, l'éternité. Toutes les lignes de perfection aboutissent, identiques, dans l'unité de son être parfait, ou plutôt c'est de sa perfection qu'émane tout ce qu'il y a de perfection dans le créé, et qui, au sortir de son unité, s'irradie dans le plural. Car, au-dessus de tout, il est l'amour, et cause de l'amour (7). et c'est l'amour qui le fait sortir de lui-même (8). Il ne peut donc être stérile : il est fécond (9). Dieu a une double procession : en lui-même et dans le monde : le Dieu un devient trine (10). Il est la fontaine divine de laquelle jaillit tout l'être, l'océan de la substance infinie, d'où dérive le flot de tout ce qui existe, vit ou pense (11).

Le Dieu un garde toutes les attributions et toutes les nominations qui concernent l'essence. commune aux trois personnes : bonté, beauté, vérité, sagesse, puissance, etc. A l'unité aussi appartient l'œuvre de la création (12). Mais les personnes se distinguent par leurs relations d'origine. Le Fils et l'Esprit procèdent l'un et l'autre du Père, dont ils sont la floraison divine et comme le pullulement au-dedans de la divinité (13). La théorie des processions divines, si elle est posée très nettement, n'est cependant pas très explicite. Et pour cause : Denis ne fait que rappeler les conclusions développées dans ses *Institutions divines*. Tels quels, les résultats acquis (14), et ceux qui ne l'étaient pas encore, auraient dû sans doute mettre S. Thomas en éveil, sur la date de composition de l'œuvre, car le développement de la doctrine trinitaire

(1) Cf., textes 159, 170. *N. D.* — VII, 48, C. S. I. D. III, *Div. Text.* ; VII, 107, *Ibid.*. D. VII, q. II, a. 1. ; XIII, 278. *De Pot.*, q. IX. a. 7. — (2) Cf. texte 1, *H. C.*. 1, *N. D.* — (3) XXIX, 386. *Comm. in N. D.*, c. I, l. 2. — (4) Il est à remarquer cependant que toutes les philosophies qui font dériver le créé de l'incréé ont admis une certaine forme de la trinité, et celles aussi qui ont voulu expliquer l'un et le multiple, sans sacrifier ni l'un ni le multiple. C'est que, d'une part, cette solution ne peut se trouver que dans l'unité divine qui se multiplie elle-même ; et, de l'autre, Dieu ne peut se développer dans le fini avant de se reproduire dans l'infini. — (5) Cf., textes 69, 70-1-2, *N. D.*, IV, 293. VII, 375. XXIX, 426, 440-1-2. — Cf. *hic*, la définition des éléments de la beauté. — (6) Cf. textes 52. 66, *N. D.*, XXIX, 495-7. — (7) XXIX. 459. *In D. N.*. c. IV, l. 11. — (8) II, 229, S. T. I-II, q. VII, a. 3. — (9) XXVII. 222. *Op. var.*, VII, c. XI ; XXIX, 425, c IV. l. 1. — (10) Il faut distinguer avec soin ce qui convient à toute la Trinité et ce qui ne convient qu'à chaque personne, car il y a à la fois en Dieu unité et distinction. Textes 29, 30. *N. D.* — (11) VII, 145, C. S. I. D. XI. q. I, a. 1. — (12) Denis aurait ainsi contribué à achever dans la Trinité l'unité qui ne l'était pas encore dans Plotin, XXIX. 396, c. I, l. 3. — (13) XXIX, 411, *In D. N.*. II. l. 4 — VII, 145, C. S. I. D. XI. q. I, a. 1. — XIII, 304. *De Pot.*, q. X, a. 4. — (14) Il a parlé de la circuminsession ou cohabitation et compénétration des trois personnes de la Trinité avec une précision que l'on n'a guère dépassée, *N. D.*, ch. II, § 4.

de Denis accuse manifestement une époque où cette doctrine était fixée dans le dogme chrétien, sauf sur un point : celui de la procession du S. Esprit à la fois du Père et du Fils, dont Denis ne dit pas mot.

Mais Dieu ne se distingue pas seulement en soi-même par les processions infinies de son intelligence et de son amour, de son Fils et de son Esprit ; toute la Trinité se reproduit dans la création (1). Mais le créé se distingue de l'incréé, l'effet de sa cause, car l'effet dans la création ne comporte pas toute la perfection de son auteur. Dans la Trinité, l'essence se communique aux personnes ; dans la créature, il n'y a plus qu'une similitude de la divinité, une analogie même, dira S. Thomas, restreignant notre parenté divine (2).

Comment faut-il donc entendre la création dans la pensée de Denis, comme de S. Thomas ? Il y a sur l'origine des choses trois conceptions principales bien tranchées. L'une admet le monde ou la matière éternelle, avec ou sans un dieu qui l'organise. Pour l'autre, le monde n'est qu'un développement, une modalité du divin, qui reste identique à lui-même en toutes ses manifestations. C'est le panthéisme. La troisième enfin fait sortir le créé de l'incréé, par participation, éduction, dérivation ou émanation. Dieu se reproduit dans sa créature, mais imparfaitement. C'est l'être infini de Dieu qui se dérive en nous, mais sur le mode fini, comme le dit Denis. En appelant les êtres à sa participation et en laissant déborder sur eux le torrent de ses bienfaits, la divinité devient chose séparable, multiple, nombreuse en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité (3). C'est le créationisme, que nous n'appellerons pas émanationisme pour ne pas créer de confusion (4). Mais il reste à dire comment le multiple a pu jaillir de l'un.

Il y était en germe de toute éternité. Avec Platon peut-être, Aristote et toute la tradition alexandrine (5), et, depuis, la tradition chrétienne, Denis et S. Thomas admettent en Dieu les idées des choses créées, futures ou possibles (6). Dieu non seulement se pense d'une pensée qui le reproduit intégralement dans son Verbe, mais il pense toutes les participations finies qu'il peut faire de son infinité (7). Il y a en Dieu comme deux infinis, ou mieux, l'infini sous deux formes : l'infini un et absolu, qui est l'essence divine comme telle, et l'infini participé et multiple, qui est la représentation de la future création et de tout le possible, son essence encore, mais sous son aspect participable (8). Et, de même que le

(1) Il y a en Dieu une double procession : *una qua una persona procedit ab alia, quæ multiplicat et distinguit personas, et hæc est discretio propria, et alia secundum quam creatura procedit a Deo. et fit multiplicatio rerum et distinctio creaturarum a Deo.* XXIX, 403. — (2) XXIX. 406, *In D. N.*, c. II, l. 2. — (3) DARBOY. *Denis. N. D.* Ch. II. § 11.— (4) C'est l'explication philosophique de la création *ex nihilo*, qui, prise au pied de la lettre, n'explique rien. — (5) S. Thomas attribue même — XXVI, 521-6 *De Caus.* l. 3 : XIX. 395. *In Matt.* c. XI — ce travail de synthèse à Denis, oubliant que Plotin, de qui procède Denis. l'avait déjà réalisé. Il est vrai, pour lui Plotin est postérieur. A peu près à la même date que Denis, Augustin réalisait la même union en Occident, mais sous les mêmes influences platoniciennes. Il est vrai, si Plotin avait ramené à l'unité les idées divines, il n'avait pas entièrement réalisé cette unité pour les processions divines personnelles, comme le fait Denis s'inspirant du dogme chrétien. — (6) Cf. textes 8, *H. C.* ; 4, 138, 142, 147, 182, *N. D.* — XIX. 395. *In Matt.* c. XI. VII. 431. C. S. I. D XXXVI. q. 1, a. 1 ; XII. 67. S C. G. I. c. LX ; XIV. 359. *De Ver.* q. II. a. 5. — XXIX. 502. *In D. N.* c. IV. l. 1 ; XXVI. 521. 6. *De Caus.* l 3. — *N D.* Ch. V. § 9, VII. § 2. — (7) Et c'est par ces idées des choses en lui qu'il connaît la réalité extérieure. — (8) Pour plus de développement. Cf. *Retour à Dieu.* Ch. II, § 3 : *Les idées divines.*

monde des idées en Dieu s'identifie avec son essence, ainsi est-il la figure, la représentation, l'exemplaire du monde des choses qui va se poser bientôt hors de Dieu (1). En lui tout est principe exemplaire, final, efficient, formel, élémentaire ou matériel. Il est tout principe, toute contenance, toute fin (2). Denis compare les choses en Dieu à l'unité et au nombre, au centre et aux lignes qui en rayonnent, à la nature universelle par rapport aux individus de l'espèce, à l'âme par rapport au corps et aux vertus qui en dérivent : autant de comparaisons obscures et déficientes qui permettent de remonter à la cause universelle par la similitude des effets et des causes particulières (3). Car, au lieu de faire de l'intelligence divine, avec Aristote, un simple lieu géométrique des idées divines, et comme l'acte pur de la puissance créée, Denis avec la tradition alexandrine, rend ces idées fécondes, non pas même sous le simple ferment de la nécessité, mais, avec la pensée chrétienne, c'est l'amour qui les conçoit (4) et va les jeter, dans l'extase, hors de lui, pour produire le monde. Denis ne cesse de dire que c'est la bonté qui s'est participée dans l'univers, que toutes choses ont jailli de Dieu sous la poussée de l'amour, qu'elles sont belles et bonnes de sa bonté et de sa beauté, aimantes de son amour (5).

L'univers se projette donc hors de Dieu, sur l'image et le modèle que Dieu en porte en lui (6), mais non pas avec le même degré de perfection. Ce n'est plus qu'un reflet lointain, d'autant plus

(1) XXVI. 547. *De Caus.* l. 14 ; XXIX. 499. *In D. N.* c. IV. l. 1 ; 507-8. *Ibid.* l. 7 ; XIX. 397. *In Matt.* c. XI. — Il n'y a cependant d'exemplaires que de ce qui doit être produit. XXIX. 508. *In D. N.* c. V. l. 7 — (2) XXIX. 449. *In D. N.* IV. l. 8. — (3) XXIX, 502. *In D. N.* c. V. l. 1. — (4) Nous avons dit que chez Denis, cet amour extatique est si impérieux qu'il ne semble pas que Dieu, sous son action, puisse ne pas créer. Ce qui constituerait encore une forme de la nécessité. Souvent même la création apparaît une nécessité de nature. S Thomas y veille et interprète toujours dans le sens de la liberté. Cf. *Commentaire* : *Procédés.* — (5) Cf. textes 36. *H. C.* 27, 41, 42, 48, 52, 81. *N. D.* — *De bonitate Dei fluit omnis bonitas et ex vita ejus omnis vita* : VII. 509. C. S I. D. XLII. q. I. a. 1 ; VII, 28, *Ibid.* D. I. *Exp. Text.* ; 415. *Ibid.* D. XXXIV. q. III. a. 2 ; VIII. 383. C. S. II. D. XXVII. q. I. a. 5 ; XXVI, 536. *De Caus.* l. 8 ; XXVII, 302. *Opusc.* XIV. c. XVI ; XXIX. 452. *In D. N.* c. IV. l. 9. — (6) Il y aurait lieu de relever ici un détail qui n'est pas très net dans Denis, et que S. Thomas ne semble pas avoir cherché à préciser. On sait que Platon admettait les idées exemplaires des choses. Denis les transporte en Dieu pour leur donner comme support unique l'essence divine : le premier être, la première vie, la première intelligence, etc., ne sont qu'un seul et même Dieu, XXVI, 554. *De Caus.*, l. 19. XXIX, 395. *In N. D.*, c. I, l. 3. Mais la synthèse dans l'unité ne semble pas encore achevée. Sans que les textes soient très précis, Denis fait souvent allusion à des sortes d'êtres, ou d'idées on ne sait trop, qu'il appelle le bon, le bien, l'être, la sagesse, etc., que S. Thomas désigne du terme générique de *participata*, *exemplaria*, et qui donne l'impression d'être quelque chose d'intermédiaire entre la pensée divine et les choses elles-mêmes, modèles plus directs de la réalité et dont celle-ci participe, comme eux-mêmes sont des participations de la surbonté, de la surbeauté, etc., qu'est Dieu et qui jouent assez exactement le rôle des idées séparées, tout en étant reportées en Dieu, avec l'essence de qui cependant ils ne semblent pas s'identifier tout à fait. Tout bien considéré, ce ne sont là sans doute que les idées proprement exemplaires, c'est-à-dire, celles que Dieu, par un acte joint de volonté, doit poser au dehors de lui, et qui sont ainsi le modèle des participations de lui-même qu'il réalise dans la création. Elles se distinguent donc des idées du pur possible, dont il n'apparaît pas que Denis ait parlé, et qui contituent en Dieu l'objet de la science de simple intelligence, objet qui semble résulter d'une analyse plus complète de la pensée divine par Augustin, et que S. Thomas lui-même déclare un peu vague, puisque Dieu ne prend conscience complète, ou ne distingue ses idées du possible que dans la mesure où il veut les réaliser. Cf., *Retour à Dieu*, ch. II. Les Idées divines, XXIX, 508. *In. N. D.*, c. V., l. 3. — Ces *participata* sont, par quelque chose, un peu l'équivalent des « vertus » de Philon et des intermédiaires gnostiques. Tel texte de S. Thomas, interprétant Denis, y fait songer : VII, 103, C. S. I. D. VIII, q. I, a. 1. — 217. *Ibid.*, D. XVII, q. II, a. 2. — XXIX, 410. *In* C. II, l. 4. — 500. *In* c. V, l. 1 ; 526. *In* c. VIII, l. 1.

imparfait qu'il est plus distant de sa source première. Car l'infini s'est comme brisé et fragmenté en cessant d'être absolu et un, et, si sans doute les fragments, nous voulons dire les degrés d'êtres ainsi constitués sont, de par leur séparation de l'infini, établis dans le fini, cependant ils constituent entre eux des degrés innombrables, suivant le degré de leur fragmentation, c'est-à-dire, suivant qu'ils participent plus ou moins à la bonté ou perfection divine. Et ce serait un éblouissement de voir se développer dans les espaces infinis, l'irradiation créatrice en rayon d'êtres, lumineux encore, tout proches de la divinité, en rayons d'intelligences splendides où se jouent la lumière et la science infuse, puis peu à peu s'assombrir et s'éteindre, comme la chaleur, par rayonnement, à mesure qu'augmente la distance du foyer créateur, finalement se durcir en matière, devenir inertie, insensibilité, pure puissance en marge du néant (1). Mais il est bon de préciser auparavant en quelques mots les caractères de cette création et les rapports du créé et de l'incréé, carrefour de tant d'erreurs.

La création, au sens de Denis et de S. Thomas, est tout d'abord une procession, de quelque terme plus imagé dont on puisse ensuite la nommer : irradiation, émanation, effusion, dérivation, éduction, participation, etc. (2). C'est la divinité qui se déploie, l'être divin qui se développe au dehors de lui-même par un procédé pour lequel on n'a que des analogies : celle de la fontaine ou du ruisseau qui s'épanche hors de sa source (3), celle du rayon qui fulgure et jaillit du foyer, celle des lignes qui partent d'un même centre (4), autant de symboles familiers à Denis et par lesquels il cherche à exprimer la manière dont l'incréé projette en dehors de lui-même le créé, distinct sans doute de lui-même, fini et imparfait, mais avec cependant quelque chose de lui-même, car, disent incessamment Denis et S. Thomas, le créé ne peut se concevoir que comme tiré, déduit de l'être divin : *Ens creatum intelligi non potest, nisi deductum ab ente divino* (5). C'est la plus haute application du principe que l'être se retrouve en son fonds identique en toutes ses manifestations (6). Et donc un des premiers caractères du créé, c'est d'être semblable à l'être divin, avec quelque chose de lui qui n'est certes pas l'infini de sa perfection, quelque chose cependant, une participation, un reflet, un fonds d'être commun, mais infiniment réduit et imparfait, que le créé ne possède que par fragments et que Dieu possède éminemment, dans toute sa perfection (7).

Ce fonds d'être commun est à la fois si réel que ce que le créé en possède va constituer le principe d'une assimilation divine nouvelle, d'une véritable déification (8) et si précaire que, avec ce qu'il en possède au moment de la création, il ne peut en quelque sorte pas subsister et que toute la destinée de l'être, à tous ses degrés, va être d'acquérir, par toutes les formes de l'ac-

(1) *N. D.*, ch. IV. § 2, 3, 4. — (2) XXIX, 403 *In* c. II, l. 2. — 498. *In* c. V, l. 1. — *De C. H.*, c. I. *N. D.*, c. I. — (3) XXIX. 416. *In* c. I, l. 6. — (4) XXIX. 407. c. II, l. 3. — Cf. *Annales de Philosophie*, 1912. La Création. — (5) XXIX. 380. *In D. N.* c. I. l. 1. — Cf. Annales de *P. C.* 1912. La Création. — (6) *Ibid.* — (7) *Omne quod est a Deo in aliquo similitudinem ejus retinet.* VIII. 494. c. S. II. D. XXXVII. q. I. a 2 : VIII. 383. c. S. II. D. XXVII. q. I. a. 5 ; XIV. 374. *De Ver.* q. II. a. 11 : *N. D.* ch. IV. § 4. — (8) La destinée des hiérarchies célestes et de la nôtre est la déification. Le monde matériel y concourt en ce sens qu'il nous aide à nous élever au spirituel en nous faisant passer des symboles à la sublimité des pures essences. *H. C.* Ch. I-II.

tion, plus d'être, par conséquent plus de divin, c'est-à-dire encore, de s'assimiler à Dieu dans la mesure où le lui permet la proportion d'être reçue à la création.

Mais, et c'est là le second caractère constitutif du créé, en même temps que semblable à Dieu par quelque chose, il en est, et bien plus, divers, dans la proportion exacte où le fini se distingue de l'infini, divers d'avec le divin (1), car il le reproduit, mais imparfaitement, divers d'avec lui-même (2), car le monde de Denis est régi par le principe de perfection en vertu duquel tout est à la fois identique et distinct. Peu de philosophies ont posé plus énergiquement la distinction du créé et de l'incréé, c'est-à-dire la transcendance divine (3), et Denis peut-être plus énergiquement que S. Thomas, parce que personne n'avait affirmé mieux notre parenté divine. C'est la loi de toute métaphysique achevée qui ne veut être ni un monisme absolu qui identifie tout, ni un dualisme radical, qui sépare tout. Il faut alors, pour que l'un puisse se poser multiple, pour que l'identique puisse coexister au divers, établir entre les deux un pont permanent pour l'aller et le retour, quelque chose de foncièrement identique, mais susceptible d'être distingué dans ses représentations diverses, un Dieu qui procède dans la créature, mais qui la domine ; qui l'alimente de son être, mais qui ne se diminue pas en se communiquant. La formule la plus heureuse et la plus concise, qui exprime à la fois l'identité foncière du créé et de l'incréé, en même temps que la transcendance divine, semble être celle-ci : *Esse omnium est superesse divinitatis* (4). La différence entre les divers représentants de cette philosophie n'est plus que dans ce que l'on pourrait appeler le degré de parenté divine, ou la proportion de ce qu'il faut attribuer de divinité aux créatures, et l'on peut choisir entre Plotin et Denis, S. Augustin ou S. Thomas.

Les autres caractères essentiels du créé d'où se peuvent déduire ses rapports avec l'incréé sont maintenant faciles à déterminer. Le plus manifeste, c'est l'absolue dépendance du monde vis-à-vis de Dieu. S. Thomas l'énonce peut-être en termes plus exprès, plus philosophiques, mais il n'a pas montré mieux que Denis que tout ce que le créé a d'être, de perfection, de bonté, de beauté, de vertus, etc., il le doit à Dieu (5). C'est par son être que tout est (6), par sa bonté que tout est bon (7), par sa sagesse que tout comprend, par sa vie que tout palpite (8). Il est le « substantificateur » de toutes choses (9) ; il les compénètre, il leur est présent (10), il leur est uni (11), il habite en elles (12), comme elles

(1) VII. 36. c. S. I. D. II. q. I. a. 3. — (2) VII. 526. *Ibid.* D. XLIV. q. I. a. 1. — Le bien et le mieux sont dans les choses en tant qu'elles participent de la bonté divine les unes plus que les autres. Cette diversité résulte de la fin voulue par le Créateur, fin qui ne s'obtient que par la diversité des êtres, et, d'autre part, de la diversité de disposition de la matière qui compose les êtres. XXIX 479. *in* c. IV. l. 19 ; IX. 358. c. S. III. D. XXIII. q. II. a. 2 : *Lumen divinum recepitur in nobis secundum nostram proportionem.* — (3) Cf. textes *N. D.* 3, 10, 67, 183, 191, 193. — XXIX. 379. *In* c. I. l. 1 ; 394. *Ibid.* l. 3 ; 417. c. II. l, 6 ; 434. c. IV. l. 3. — (4) VII. 104. c. S. I. D. VIII. q. I. a. 2. — (5) Cf. textes 14, 15, 22. *H. C.*. 31, 33, 67, 125, 137, 170, 173, 174. *N. D.* — XXIX. 416. *Com. N. D.* c. II. l. 6. — (6) Cf. textes 22. *H. C.* — XXIX. 380. *In D. N.* c. I. l. 1 ; 416. c. II. l. 6 ; 505. — (7) I. 330. S. T. I. q. L. a. 3 : ce sont les rayons de la bonté divine qui font subsister toutes les substances intelligibles et intellectuelles. XII. 164. S. C. G. II. c. L. — (8) I. 456. S. T. I. q. LXXV. a. 5 ; XIV. 470. *De Ver.* q. VII. a. 5. — (9) XXIX. 416. *In D. N.* c. II. l. 6. Le mot est de S. Thomas, commentant Denis. Il a toute une série de termes semblables intraduisibles en français : *Substantificator*, *sapientificator*, etc. VII. 509. c. S. I. D. XLII. q. I. a. 2. — (10) *N. D.* ch. III, § 1. — (11) XXIX. 417. *In N. D.* c. II. l. 6. — (12) *Ibid.*

préexistent en lui (1), il agit en elles (2), il est leur être (3), « *non quidem formaliter, sed causaliter* » (4), est obligé de rectifier S. Thomas devant cette invasion du divin qui nous mène jusqu'à cette affirmation un peu déconcertante : Dieu est tout en tout ; donc, rectifie encore S. Thomas, nous le connaissons comme cause de tout (5). Il les conserve (6), sans lui elles s'anéantiraient (7) ; il les attire (8), il les conduit, il les gouverne, il est leur providence (9). Il est la mesure de leur vérité, comme de leur mouvement : son éternité règle leur temps (10). Il est leur fin, leur perfection, et leur bonheur (11).

L'irradiation créatrice se développe, au moins apparemment pour nous, condamnés par l'infirmité de notre intelligence à tout décomposer, en deux rayons (12) : celui des êtres et celui des idées. Cependant la bifurcation du rayon créateur et son développement en rayon des intelligibles est moins nettement marqué dans Denis que dans S. Thomas, lequel doit, sous ce rapport, davantage à Augustin et au *De Causis*. L'illumination par particularisation des espèces est à peine esquissée dans Denis, et même la théorie des idées en Dieu y est surtout formulée sous leur aspect d'exemplarité, et davantage dans S. Thomas sous leur aspect représentatif.

Par contre, Denis expose magnifiquement le développement du rayon des êtres suivant le principe de perfection ou de dégradation. La création est un flot qui, à chaque jaillissement, s'épuise, et comme une artère tranchée donne à chaque fois un peu moins de son sang. Non sans doute parce qu'en Dieu la perfection s'épuise, ni son amour, mais parce qu'il semble qu'il y ait au dehors, dans ce qui est encore le néant, ou la privation d'être, et que Denis avec Platon appelle déjà la matière, une force de résistance de plus en plus grande, et qui, sous la pression de l'être, qui s'épanche hors de Dieu, résiste et arrête le flot créateur, ou l'absorbe et l'éteint. Mais ce ne sont là sans doute que des images dont la raison échappe, à moins que ce ne soit celle que nous donne S. Thomas, qu'il faut à la beauté de l'œuvre et aux fins du Créateur, de la variété, laquelle ne va pas sans le plus, et le moins (13). Ou peut-être encore est-ce seulement, formulée en termes métaphysiques, la constatation qu'il y a dans le monde des êtres plus ou moins complexes, qui, de l'inorganique à l'homme, semblent constituer une série que le naturaliste (14) déclare ascendante, que le philosophe croit au contraire descendante, et qu'il prolonge par hypothèse des confins de la divinité à ceux de la matière. Ainsi la loi essentielle de ce développement des êtres est que, plus ils sont proches de Dieu, plus ils sont parfaits, et

(1) XIII. 227. *De Pot.* q. VII. a. 5 ; XIV, 505. *De Ver.* q. VIII. a. 10. — (2) XXIX. 447. *In D. N.* c. IV. l. 8. — (3) *Esse omnium est superesse divinitatis.* — *Ipse Deus est esse existentibus, quamvis*, ajoute S. Thomas, *hujus modi locutiones magis sint exponendæ quam extendendæ.* VII. 104 233 C. S. I. D. VIII. q. I. a. 2. — *Esse omnium est supersubstantialis divinitas.* — *Esse divinum est esse omnium rerum.* VII. 206. *Ibid.* D. XVII. q. I. a. 1 ; 216. *Ibid.* q. II. a. 1. — *N. D.* ch. II. § 11. — (4) XII. 35. S. C. G. I. c. XXVI. — (5) XXIX, 522. *In D. N.* c. VII. l. 4. — (6) XXIX, 448. *In D. N.* c. IV. l. 8. — (7) XXIX, 500, *In D. N.* c. V. l. 1. — (8) III, 23. S. T. I-II. q. CIX. a. 3 ; 342. *Ibid.* II-II. q. XXXIV. a. 1. — (9) IX, 498. C. S. III. D. XXXII. q. I. a. 4. — (10) XXIX, 499. *In D. N.* c. V. l. 1. — (11) *N. D.* ch. IV. § 4. — (12) IV, 468. S. T. II II q. CLXXX. a. 5 ; XXIX, 437. *In D. N.* c. IV. l. 4 ; *N. D.* ch. IV. § 5. — (13) Ou peut-être est-ce une loi de la divinité qui, s'étant multipliée par la procession trinitaire dans l'absolu de l'essence et déjà dans la distinction des personnes, doit, par la procession des créatures, se multiplier dans le fini et le divers. — (14) Et l'évolutionisme allemand.

plus ils en sont éloignés, moins ils comportent d'être et de perfection (1).

Cette loi a un corollaire, c'est que tous les degrés d'être sont liés : le premier se continue dans le second, qui ainsi se rattache au premier et se prolonge à son tour dans le troisième. Et ainsi jusqu'au dernier. Ces degrés se distinguent entre eux par leur plus ou moins de perfection, chacun ayant précisément la somme de perfection en plus ou moins qu'il faut pour ne pas se confondre avec le voisin d'avant et d'après (2). Chaque individu constitue donc une espèce ; par contre, dans le monde matériel, soit à cause de la diminution de la perfection, soit parce que la matière est un principe de discrimination, les individus se multiplient dans l'intérieur de chaque espèce.

Suivant leur degré de perfection, les êtres se distribuent en trois grandes catégories : les purs esprits, anges ou subtances séparées, les âmes humaines, intermédiaires entre l'esprit et la matière (3), et les êtres matériels. A son tour, chacune de ces catégories se subdivise en un certain nombre d'ordres, de classes, de genres et d'espèces. Les anges comprennent trois hiérarchies, chaque hiérarchie trois ordres (4), les ordres un nombre indéfini (5) d'individus formant espèce. Les âmes ne comportent qu'une espèce multipliée dans les individus humains (6). Les êtres matériels constituent une série d'êtres à part, les corps célestes, formés de quinte essence, exempts de toute altération, et qui ne comportent que le mouvement local, mais dont Denis ne parle qu'en passant, encore que S. Thomas en prenne prétexte pour y accrocher sa théorie des corps célestes (7). Les corps sublunaires comprennent les êtres matériels vivants et non vivants, les premiers subdivisés en animaux et plantes, les autres embrassant tout ce qui n'a ni âme ni vie (8). Denis semble même vouloir établir une dernière catégorie pour la matière proprement dite, dernier degré, non pas d'être précisément, mais de tendance à l'être (9). Denis ne pousse pas plus loin ses subdivisions ; mais il s'attache tout particulièrement aux âmes humaines et surtout aux anges, auxquels il a consacré tout un traité et dont on peut dire qu'il a créé et presque achevé la science (10).

(1) Cf, textes 39, 102, *H. C.* ; 136, *N. D.* — VII, 217. C. S. I. D. XVII. q. II, a. 2 ; XV, 163. *De Ver.* q. XXII a. 11 ; XXVII, 309. *Op. var.* XIV. c. XVIII. — XXIX, 497. *In D.N.* c. V. l. 1. — (2) *Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* XII, 384. S. C. G. III. c. XCVII. — Cf. textes 44, 78. *H. C.*— (3) Platon et la plupart des Platoniciens considèrent volontiers l'âme comme un pur esprit dont les attaches matérielles ne sont qu'occasionnelles et temporaires. S. Thomas, lui-même, dans sa conception de l'âme séparée, n'en est pas si éloigné. — (4) Cf. textes 16, 48, 61, 62. *H. C.* — (5) Cf. *H. C.* ch. XIV. — (6) XXIX, 430. *In D. N.* c. IV, l. 2. — (7) XXIX, 432. *In D. N.* c. IV, l. 2 ; VIII, 183. C. S. II. D. XI. q. II. a. 5. *N. D.* ch. IV. § 4. — (8) XXIX, 430-1. *In D. N.* c. IV. l. 2. — *N. D.* ch. IV. § 2. — (9) *N. D.* ch. IV. § 2, 3, 4. — (10) On pourrait cependant citer quelques divergences et des mises au point nécessaires. Sans parler de la distribution des ordres et du nombre des anges — question sur lesquelles Denis diffère de S. Grégoire — on peut noter dans le *De Angelorum natura* certaines particularités de Denis sur lesquelles S. Thomas glisse ou qu'il adapte : Les Anges, dit Denis, sont tous immédiatement produits par Dieu. Mais S. Thomas lui-même avoue que le texte n'est pas très clair, et peut-être pour cause. L'influence gnostique s'y fait sans doute un peu sentir. Du reste, la question de la création immédiate était encore discutée au temps de S. Thomas. XXVII, 302. *Op. var.* XIV, c XVI. — Les substances séparées participent, dit encore S. Thomas, leurs propriétés du même premier être, bon, sage, vivant, etc., et non pas des idées séparées de l'être, de la bonté, de la vie, etc., des Platoniciens. Or, nous avons déjà dit que Denis paraît bien avoir admis entre Dieu et les êtres des *participata* ou *exemplaria*, analogues aux idées séparées et que S. Thomas tantôt mentionne et tantôt oublie.

Les anges sont de pures intelligences (1), images splendides de la divinité (2) ; ils sont tangents à la Trinité et habitent dans ses vestibules (3) ; ils sont les premières irradiations de sa bonté et de sa beauté (4) ; ils voient Dieu dans son essence (5) ; ils reçoivent en eux le ruissellement des idées divines, par lesquelles ils comprennent (6). Ils sont eux-mêmes divins et infinis, tant ils sont parfaits, sans que cependant ils égalent la divinité. Ils sont hors du temps et de l'espace ; cependant avec eux commence le multiple, non pas seulement du fait de leur nombre, mais dans leur essence : leur être se distingue de leur existence, et leur nature comporte des vertus et des opérations distinctes. Ils se convertissent vers Dieu, dont la perfection les attire, en une série de trois mouvements, suivant qu'ils s'élèvent directement vers lui ou se tournent vers les êtres inférieurs pour les ramener à la bonté divine (7). Ils se développent en hiérarchies et en ordres, suivant leur proximité de Dieu, leur vision en Dieu et leurs fonctions par rapport à Dieu et aux créatures (8). Leur ensemble forme un tout puissamment hiérarchisé, dans lequel chaque ange est successivement supérieur et inférieur, chargé de veiller sur son inférieur pour l'illuminer, et docile à son supérieur qui l'illumine.

La création tout entière, régie par le principe de perfection n'est elle-même qu'une immense hiérarchie où chaque être a sa place marquée, pierre ordonnée de l'édifice, accent de l'immense harmonie que doit être l'œuvre divine (9). Toutes les hiérarchies particulières se développent sur le modèle de l'angélique. En particulier, la hiérarchie ecclésiastique (10). S. Thomas en étendra l'application à la hiérarchie civile. Mais toutes les hiérarchies, et surtout l'angélique, ne sont elles-mêmes que des figures lointaines de la hiérarchie suprême qui se développe dans la Trinité (11). Le tout, tel qu'il est sorti des mains du Créateur, constitue ce qu'on pourrait appeler la hiérarchie de nature, ou statique.

Mais l'univers n'est pas immobile, précisément parce qu'il est imparfait. N'ayant encore en somme de la véritable perfection que la possibilité et le désir, il est essentiellement en voie de perfectionnement, en mouvement vers la perfection. Mais la perfection, c'est le bien, c'est Dieu. Donc tout naturellement c'est vers le bien et vers Dieu que se tourne la création imparfaite. Le bien l'attire, il convertit tout à lui (12). Ainsi donc, après le mouvement de descente, va se développer dans le créé un puissant mouvement d'ascension, de retour, vers la source d'où l'être a jailli, vers la perfection à laquelle il lui faut puiser encore pour atteindre sa fin. Mais comment cette indigence se relèvera-t-elle de son presque néant ? Quelle force érigera son désir ? De quelles énergies se composera sa force ascendante ? Du besoin et du désir d'en bas et de l'attrait d'en haut, de l'action divine et de la coopération des êtres dont l'ensemble va constituer l'action hiérarchique (13).

(1) I, 368. S. T. I. q. LVIII, a. 4. — VIII, 48. C. S. II. D. III. q. I. a. 2 ; XXIX, 427. *In D. N.* c. IV, l. 1. — (2) I, 73. S. T. I. q. XII, a. 4. — (3) XXVII, 305. *Op. var.* XIV. c. XVII. — (4) XXVII, 302. *Ibid.* c. XVI ; XXIX, 427. *In D. N.* c. IV, l. 1 ; 517. — (5) XXIX, 517. *In D. N.* c. VII, l. 2. — (6) VIII, 48, 60, C. S. II. D. III. q. I. a. 1 ; XIV, 518. *De Ver.* q. VIII, a. 15 ; XXIX, 427. *In D. N.* c. IV, l. 1. *N. D.* ch VII. — (7) XXVII, 305. *Op. var.* XIV, c. XVII. — (8) Cf. la *H. C.* de Denis, et pour la doctrine de S. Thomas, les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1912. La Création. — (9) VIII, 117. C. S. II. D. IX. q. I, a. 1. — (10) *H. E.* ch. I. — (11) *H. E.* ch. I. § 3. — (12) III, 23. S. T. I-II, q. CIX, a. 3 ; 342. *Ibid.*, II-II, q. XXXIV, a. 3 ; XII, 258. S. C. G. III, c. III ; XXIX. 394. *In D. N.*. c. I, l. 3 ; 444. *Ibid.* c. IV, l. 7. — (13) Cf. textes 29, 30, 46, 81, *H. C.*; 161. *N. D.*; 48. *H. E.* — II, 10. S. T. I. q. CVIII, a. 1 ; IV, 612 S. T. III, q. VI, a. 1. — VII 525. C. S. I. D. XLIV, q. I, a. 1 ; XIV, 532. *De. Ver.* q. IX, a. 3.

Plus brillante peut-être encore que la conception de la hiérarchie statique est celle de la hiérarchie dynamique. Les êtres sont beaux sans doute dans leur déploiement magnifiquement gradué, dans la pyramide de lumière, voilée d'ombre à sa base, et dont le sommet touche à Dieu ! Mais ils le sont bien plus dans leur reflux vers le divin, dans l'élan qui les porte, depuis la matière informe jusqu'à l'ange lumineux, à la perfection et au bonheur. Ne suffirait-il pas d'ajouter : au progrès, pour rester dans la conception moderne de la science et de la vie ? Moins précise, moins positive sans doute, mais plus large et plus compréhensive, la conception de Denis et de S. Thomas se fonde, comme la conception de la science, sur l'action. Sans doute elle a la prétention d'atteindre en outre le fond des choses, mais en étudiant d'abord les manifestations de leur activité, leurs mouvements, leurs tendances, leurs directions et non pas seulement dans les manifestations individuelles de cette activité, mais dans leurs interactions, dans ce que Denis appelle leur action hiérarchique. Cette action, Denis ne l'étudie pas dans tous les degrés de l'ensemble, mais seulement pour les hiérarchies angélique et ecclésiastique et pour les principes généraux de l'activité morale.

La forme parfaite de l'action hiérarchique chez les anges est l'illumination, qui est tout intellectuelle (1). C'est un ruissellement de lumière qui a sa source dans la pensée divine, et, de là, se déverse sur le premier des séraphins, et dans chaque intelligence angélique se brise, se réfracte, se polarise, se proportionne à l'intelligence inférieure, moins pénétrante, moins puissante, en laquelle à nouveau elle se décompose et se fragmente pour encore s'adapter à l'intelligence du degré suivant, et ainsi de suite jusqu'au dernier des Anges, et encore, sous des formes un peu diverses, dans la hiérarchie humaine où elle prend les noms de révélation et d'enseignement (2). Les Anges, et dans une certaine mesure également les hommes, s'éclairent donc directement de la lumière divine. C'est sinon la vision en Dieu, au moins la vision pour Dieu ; c'est par les idées divines, dénommées dès lors espèces intelligibles infuses (3), et non par les choses elles-mêmes qu'ils connaissent tout ce qu'ils ne voient pas directement en Dieu ou en eux-mêmes, et donc ils connaissent mieux, puisque les choses ne sont elles-mêmes que des participations de ces idées qu'ils saisissent directement, et que les hommes ne perçoivent que par l'intermédiaire des sensations (4), qui leur manifestent directement les choses créées et indirectement les idées divines dont elles participent (5).

La théorie de l'illumination est, il est vrai, plus précise et plus complète dans S. Thomas que dans Denis. Il y a, en faveur du premier, huit siècles de travail philosophique sur cette matière également chère aux théologiens et aux philosophes, pour qui les anges deviennent les substances séparées, héritières très enri-

(1) Lois de l'illumination. Cf. *Retour à Dieu*, ch. III. — Textes 11, 46, 81, *H. C.*; 45-6, 75-6, *N. D.* — III 2, 4, 9. S. T. I-II. q. CVI, a. 2 ; IV. 468. S. T. II-II, q. CLXXX, a. 5. 612. *Ibid.*, III, q. VI, a. 1.; VII, 199. C. S. I. D. XVI, q. I, a. 4. — 525. *Ibid.*, D. XLIV. q. I. a. 1 : XII, 384, S. C. G. III. C. XCVII ; XIV. 532. *De Ver.*, q. IX, a. 3 ; XXIX, 444. *In D. N.* c. IV, l. 6. — (2) Cf. texte 51., *N. D.*; II, 29. S. T. I. C. XI, a. 2 ; VIII. 114. C. S. II. D. VIII, q. II, 6. — (3) Sur les espèces intelligibles, Cf. textes 91-111-112, *H. C.*, — I, 354. S. T. I, q. LV, a. 3 ; IX, 225, C. S. III. D. XIV, q. I, a. 3 ; XII. 250, S. C. G. II, c. XCIX ; XXVI, 541-2. *De Caus.*, l. 10. — XXIX. 356. *Op. Theol.*, VI. c. XXVI ; 437, IV. l. 4. — *H. C.*, c. I-II. — (4) Cf. textes 151 et ssq., *N. D.*— (5) Cf. pour plus de détails, *Retour à Dieu*, ch. III. L'illumination.

chies des idées séparées de Platon. Cependant la théorie des anges et de l'illumination, si peut-être elle n'est qu'une transformation des intermédiaires gnostiques, doit cependant sans conteste à Denis les traits essentiels qu'elle a conservés dans l'histoire de la philosophie, et l'on n'a fait après lui que développer les principes qu'il avait posés.

La doctrine humaine est, par certains côtés, moins riche, moins complète que sa doctrine des anges. Il nous avertit lui-même qu'il avait composé plusieurs autres traités, sur l'âme, sur les sens, etc. Telle cependant qu'elle se présente d'après les écrits qui nous restent, cette doctrine, qui est surtout morale, a pu fournir à S. Thomas d'utiles renseignements sur la nature et la destinée de l'âme, sur la valeur intuitive et mystique de l'intelligence, sur les rapports de cette dernière avec la volonté, les états contemplatifs de l'âme, et même sur les conditions de la vision béatifique. Nous avons déjà vu maintes fois avec quel empressement il corrobore ses démonstrations des autorités de Denis.

C'est bien de Denis que lui vient cette conception un peu étrange, un peu contradictoire même, de la nature de l'âme humaine. L'âme, pour S. Thomas, est sans doute la forme du corps qu'en a faite Aristote ; mais elle est aussi un esprit intelligent et immortel (1), apparenté de très près aux formes angéliques (2). Sans doute S. Thomas n'admet pas avec Origène que l'âme soit une pure intelligence tombée dans la matière par attrait du sensible. Mais sa conception de l'âme séparée est tout entière fondée sur ce principe que l'âme tend sans cesse à se dégager des liens du corps, que, quand elle s'en est libérée, elle pense et agit sur le mode angélique (3), qu'elle comprend comme l'ange avec des espèces infuses, et qu'elle s'insère naturellement dans les hiérarchies angéliques ; cela, c'est bien fidèlement, sinon toujours expressément la doctrine de Denis (4).

C'est encore à Denis qu'il faut rapporter la conception de l'âme, parcelle du divin, émanée de l'ineffable bonté (5), créée à l'horizon de l'éternité (6), mais intermédiaire, de par son corps, entre le monde des purs esprits et celui de la matière, plus proche cependant, par sa nature propre, des anges qui se continuent en elle, lui communiquent, d'après la loi hiérarchique, quelque chose de leur splendeur et des illuminations divines (7). Denis est, il nous semble, le premier qui ait réalisé cet heureux équilibre entre les deux éléments, spirituel et matériel, ou plus exactement humain et divin de notre âme. Peut-être, comme dans Plotin, la parenté divine y est-elle un peu prédominante. Dans S. Thomas, elle est certainement un peu réduite. Après celui-ci, sauf chez les mystiques, il n'en sera guère plus question.

Etincelle détachée du foyer divin, l'âme est tout naturellement destinée à y revenir (8), et plus encore après l'appel de la grâce. Denis pense si habituellement sur le mode divin qu'il oublie de préciser les limites du surnaturel. Parfois, l'âme semble monter de son mouvement propre vers Dieu, et tantôt ne pouvoir rien

(1) XIV, 10. *De Spir. Cr.*, a. 2. — (2) I, 486. S. T. I., q. LXXVIII, a. 3 ; X, 118. C. S. IV. D. V., q. I, a. 2 ; XXVI, 523. *De Caus.*, l. 3. — XXIX, 430. *In D. N.*, c. IV, l. 2. — (3) XI, 286. C. S. IV. D. XLIII, q. I, a. 4. — (4) *N. D.*, ch. IV. § 2. Textes 76, 151 et ssq. *N. D.* — (5) *N. D.* ch. IV § 2. — (6) XXVI, 519. *De Caus.* l. 2. — (7) *N. D.* ch. IV, § 2. — (8) IX, 425. C. S. III. D. XXVII. q. I, a. 3 ; 592. *Ibid.* D. XXXV. q. II, a. 2 ; XI, 286, C. S. IV. D. XLIII, q. I, a. 4.

que par don de surcroît (1). Quoi qu'il en soit, elle est faite pour Dieu, pour la vision immédiate et bienheureuse de l'essence divine, comme les anges ; et, en attendant qu'elle se déiforme tout à fait, il faut que sans cesse, en cette vie, elle développe l'apport divin de la nature et de la surnature. Son action essentielle doit être une assimilation constante à Dieu, par son intelligence appliquée à la découverte du divin dans le monde et de Dieu lui-même, par sa volonté qui poursuit le bien sous toutes ses formes, et surtout le souverain bien et la bonté parfaite (2). Chacune de ces deux forces de tout être et surtout de notre âme — intelligence et volonté — tendent à Dieu, d'abord par des voies distinctes, puis se rencontrent dans la contemplation, quand l'intelligence, ayant enfin découvert le divin, le montre lumineux à la volonté qui s'en empare, s'y attache et l'aime éperdument.

Mais l'intelligence ne connaît d'abord que le sensible, et c'est par lui qu'elle s'élève au spirituel et jusqu'au divin imprimé dans la matière (3). C'est dans le monde des idées surtout que l'âme se retrouve elle-même, et particulièrement dans la contemplation du divin (4). Elle est alors faculté d'intuition ; elle ne raisonne plus, elle voit, elle savoure, et, se dégageant même parfois de l'étreinte du corps, elle est ravie hors d'elle-même. En possession du bien parfait et de la souveraine bonté, elle en est comme enivrée ; elle suspend en quelque sorte son acte d'intelligence, et reste haletante, enamourée, étroitement unie à l'invisible. Denis répète en effet constamment que dans l'extase nous sommes unis à Dieu comme à l'inconnu. Ce dont il faut, semble-t-il, seulement conclure que Dieu, même quand il se livre, reste incompréhensible pour nous, puisqu'il reste l'infini, mais non pas que nos facultés intellectuelles sont tout à fait suspendues, pour laisser seul s'extasier l'amour (5).

C'est que, en effet, avec les premières intuitions de la contemplation, la volonté, qui aime naturellement le bien (6) a rejoint l'intelligence, et toutes deux maintenant montent de concert vers le bien et la beauté. Sans doute, elle n'est pas arrivée à ce haut degré de perfection sans lutter. Si, dans la doctrine de Denis, tout paraît se jouer comme dans la lumière et si la marche à la perfection semble un enchantement, il est cependant trop souvent question de purification pour ne voir en Denis qu'un utopiste qui s'enivre de ses rêves. Il sait que le mal existe, puisqu'il a consacré à en expliquer la nature et les origines toute une partie d'une de ses œuvres (7). Et les pécheurs aussi, puisqu'il a lon-

(1) *H. C.* ch. I ; *N. D.* ch. I. — (2) *H. C.* ch. I-II ; III, 23. S. T. I-II. q. CIX, a. 3 ; X, 105. C. S. IV. D. IV. q. III, a. 1 ; XII, 275. S. C. G. III. c. XXI. — (3) *H. C.* ch. I-II ; *H. E.* ch. I. Textes 19, 20. *Epist.* — (4) I, 470. S. T. I, q. LXXVI, a. 5 ; XIV, 9. *De Spir. Cr.* a. 2 ; XXIX, 410, 518, 522. *In D. N.* c. II, l. 4 ; c. VII, l. 2. — (5) Cf. textes 77, 83, 84. *N. D.* — XXIX. 456. *In D. N.* c. IV, l. 10 ; 458-460-3. *Ibid.* l. 11, 12. — (6) Cf. textes 78, 79. 80, 117. *N. D.* — (7) Cette doctrine du mal se trouve développée dans les 18 derniers paragraphes du ch. IV des *N. D.* On en a, déjà dès Maxime, constaté la correspondance presque mot à mot avec le *De Malorum subsistentia* de Proclus. Quel est le plagiaire ? La réponse dépend de la date de composition des *N. D.* qui est inconnue, à moins que ce chapitre de Proclus n'ait été introduit par un tiers trop zélé pour la gloire de Denis. Il faut, de fait, remarquer que l'exposé de cette doctrine qui représente le sixième de l'œuvre totale, n'est que la réponse à une objection qui se posait, il est vrai, mais qui ne semblait appeler un tel développement, ni dans le dessein de l'auteur, ni dans le cadre des erreurs contemporaines. Denis, ou, sous son nom, Proclus, discute la nature du mal, son origine, sa cause, sa raison d'être, son sujet. Denis n'étudie que le mal moral, ou plutôt il ramène tout à la seule question du mal moral. Le mal physique n'est pas le vrai mal, mais seulement la faute dont il est la consé-

guement traité des pénitents et des énergumènes dans une autre de ses œuvres. Il décrit sans doute surtout les ascensions et les extases des âmes saintes ; mais il sait et il laisse entendre d'où elles partent ; c'est lui qui a déterminé les voies qu'elles doivent suivre, et que l'ascète et la mystique catholique enseignent encore : purification, illumination et perfection, analogues aux procédés de l'illumination angélique, analogues seulement. C'est encore sur le mode angélique que l'âme purifiée s'élève. Comme l'ange elle a ses trois mouvements : direct, oblique et circulaire, que S. Thomas commente avec délices et qu'il reproduit pour son compte quand il décrit en son propre nom la vie contemplative (1). Or si le terme de ces trois mouvements est Dieu, le point de départ en est le sensible, et une étape nécessaire en est le souci de convertir à Dieu les autres êtres. Car même le mouvement de l'âme mystique reste fonction de l'action hiérarchique.

Nous avons déjà dit quelques mots du mysticisme de Denis en tant que source de celui de S. Thomas. Nous n'y reviendrons pas. Ajoutons seulement que Denis est le chantre le plus élevé, le plus pur, le plus enamouré, de l'amour divin. Moins poétique que celui de Platon, moins embrasé que celui du Psalmiste, plus chaste que celui du Cantique, cet amour est à la fois le gémissement de l'âme et son ravissement (2), et la douceur de sa tendresse, et l'enthousiasme de sa vision, et la joie de l'actuelle possession (3), et l'espérance presque douloureuse (4) des clartés encore inconnues : *tanquam ignoto conjungimur* (5).

*Pourtant, cette pleine vision, ce Dieu possédé sans voiles, tout autant que S. Thomas, il l'espère, il l'attend, il le pressent au bout de toutes les avenues qui montent vers lui. Il a entendu toute la création, attirée par sa perfection, assoiffée de bonheur, l'appeler en des gémissements inénarrables ; il l'a vue refluer puissamment des confins de la matière jusqu'aux vestibules de la divinité ; il en a marqué les étapes ; il l'a entrevue dans ses extases, parfois il s'est essayé à la décrire, non pas avec la précision analytique qu'y mettra plus tard S. Thomas, mais pour en noter quelques lueurs et quelques frémissements et finalement la déclarer ineffable, tant que la plume et les lèvres qui chercheront à la dire seront pétries de matière corruptible (6). Mais, si

quence. Le mal métaphysique, ou la privation, n'est pas non plus un vrai mal. Par lui-même, le mal n'existe pas. Il n'y a pas de mal absolu ; il n'existe que des êtres bons qui peuvent en quelque chose être mauvais. Le mal n'est aucune forme de l'être ; il n'a rien, il n'est rien et ne produit rien ; il n'est que la privation d'un bien qui est dû. Il se subjecte dans les êtres bons, sans que d'aucune manière le bien, dont tous les êtres procèdent uniquement, en puisse être dit la cause, ni directement les êtres dans lesquels le mal existe. Il résulte de la volonté déficiente qui, méprisant la grâce et trompée sur la valeur réelle du vrai bien poursuivi, s'éprend d'un bien inférieur, alors qu'elle devrait tendre à un bien supérieur. En quoi précisément consiste la faute et le mal. Il provient donc et d'une erreur de l'intelligence et d'une défaillance de la volonté. Le mal au surplus, n'atteint pas les facultés naturelles et détruit seulement la perfection morale. Le mal n'est pas en Dieu, et Dieu, d'aucune manière, ne veut le mal. La Providence le permet seulement pour l'utilité particulière ou générale des autres. Il est une conséquence de la liberté et une condition de l'ordre universel.

(1) XXIX. 388-392. *In D. N.*, c. I, l. 2. — (2) XXIX. 380. *Ibid.*, l. 1. — (3) XXIX. 387. *Ibid.*, l. 2. — (4) I, 85. S. T. I, q. XII, a. 13 ; 529. *Ibid.*, q. LXXXIV, a. 5 ; XI, 480. C. S. IV. D. XVII, q. I, a. 5. — Sur le mysticisme de Denis. Cf. la *T. M.* ; les *N. D.*, ch. III et IV, §§ 7, 8, 9, 11. — I. 158. S. T. I., q. XX, a. 1. — 199. *Ibid.*, q. XXVII, a. 4 ; II. 229. *Ibid*, q. CX, a. 3 ; IV. 447. S. T. II-II, q. CLXXV, a. 2 ; IX. 405, 419. C. S. III. D. XXVI. q. I, a. 4 ; XII. 96. S. C. G I. C. XCI ; XXIX 420-1. *In D. N.*, c. III, l. 1, 456. *Ibid.*, c. IV, l. 10. — (5) Cf. textes 61. *H. C.* ; 2, 8-10. *N. D.*; 2. *T. M.* — I. 83. S. T. I, q. XII, a. 11 ; IV. 469. S. T. II-II, q. CLXXX, a. 6.

son but est d'y conduire, son intention n'est pas de dévoiler des mystères encore impossibles. Ce sera l'œuvre de Dieu de récompenser ses élus ; sa tâche à lui est de jalonner les voies de l'ascension, de les décrire, de les montrer possibles, faciles, attirantes, première récompense de ceux qui cherchent Dieu, de trouver d'abord la paix, la lumière, la perfection, la beauté.

Nous n'avons certes pas énuméré tous les points de contact des deux doctrines. On a pu voir qu'il n'était pas de chapitres ni presque de paragraphes de l'œuvre de Denis où S. Thomas n'ait abondamment puisé. Son œuvre à lui sans doute est plus vaste, plus étudiée, plus analytique ; elle a puisé à plus de sources ; elle a profité d'un travail de pensée qui s'est continué, après Denis, dans la tradition alexandrine, patristique, juive, arabe, et de tout l'effort du Moyen-Age, appliqué en grande partie à l'œuvre même de Denis. Celle-ci, plus restreinte, plus synthétique, a pu fournir plus de principes, ou de directions que de doctrines définies. Il ne faut pas chercher tout S. Thomas dans Denis ; mais une bonne partie de Denis est passée dans S. Thomas, directement, ou par les doctrines en cours du temps de ce dernier et inspirées par Denis.

Mais encore, en disant que S. Thomas emprunte à Denis, nous n'entendons pas qu'il incorpore telles quelles dans son œuvre les doctrines de Denis, même celles sur lesquelles il revient le plus souvent. Déjà, dans le *Commentaire des Noms Divins*, nous avons noté une tendance générale de S. Thomas à adapter la pensée de l'auteur aux idées de son temps et aux siennes propres naturellement. A plus forte raison dans les citations qu'il en fait. C'est que, si dans leur ensemble, les deux enseignements sont proches et concordent le plus souvent, cependant les tendances et l'esprit diffèrent assez sensiblement. En outre des traits divers de caractère, au moins intellectuels, que décèle leur œuvre, l'un a poursuivi l'adaptation des doctrines platoniciennes à la pensée chrétienne. Cette adaptation très féconde avait donné avec Augustin, Damascène, Anselme et beaucoup d'autres, tous ses résultats. S. Thomas poursuit le même but pour les doctrines péripatéticiennes, dont la tendance est autre. Plus ambitieux même, ou de pensée plus puissante, il cherche la conciliation des deux. Mais, alors qu'il n'avait qu'à enregistrer les résultats de l'adaptation platonicienne, il a à peu près tout à faire pour ce qui est d'Aristote. Ce second travail est donc davantage son œuvre, qui lui est chère. De plus, Denis avait surtout développé l'aspect mystique des doctrines alexandrines et de la religion chrétienne. Toute son œuvre, au moins celle que nous possédons, n'est que la science du divin ou la recherche du divin. Elle est tout entière dirigée vers Dieu ; le monde sensible ne l'intéresse que comme symbole et figuration de l'autre. Pour S. Thomas aussi sans doute ; mais, avec Aristote, l'univers physique et la vie psychologique lui semblent beaux à étudier en eux-mêmes, et non pas seulement sous l'aspect du divin. Et encore, Denis a une conception d'ensemble des choses, mais des choses du monde moral presque exclusivement, et, presque exclusivement aussi, du problème des origines, de la destinée surnaturelle et des moyens qui la préparent. Il a assurément un plan, plus visible d'ailleurs sous la plume de S. Thomas que dans

— VII. 35. C. S. I D II, q. I, a. 3 ; XI. 492, C. S. IV. D. XLIX, q. II, a. 4 ; XXVII. 124-5. *Op. var.* I. C. IX ; XXIX. 383-7-8. 392. *In D. N.* C. I, l. 2.

son œuvre même ; il a des principes philosophiques desquels S. Thomas excelle à tirer des conclusions ; mais il n'est pas par lui-même systématique, ni amateur de belles constructions rationnelles. S. Thomas, par contre, a voulu tout embrasser, tout rationaliser, tout systématiser, avec, à son service, une logique puissante et rigoureuse. Les doctrines de Denis, en entrant dans ses cadres, ont dû s'y adapter, parfois même se déformer un peu. C'était inévitable. Nous n'entendons cependant rien reprendre de ce que nous avons dit de l'influence capitale de sa pensée sur celle de S. Thomas. Pour finir par une comparaison que celui-ci ne renierait pas, en ayant si souvent formulé le principe, il en est de l'action d'un auteur estimé, étudié et cité, ainsi que le fut Denis par S. Thomas, sur la pensée de celui qui le cite et l'étudie, et inversement, comme de l'action de l'objet sur l'intelligence et de l'intelligence sur son objet. Il y a assimilation, adaptation mutuelle. D'une part, l'objet s'assimile l'intelligence représentativement ; il l'informe de son espèce intelligible, elle devient idéalement cet objet. Mais, d'autre part, l'intelligence soumet l'objet aux conditions de sa propre nature. En la comprenant, elle spiritualise la matière, et limite l'infini. Ainsi S. Thomas appliqué à Denis. De son étude sur l'œuvre de ce dernier, il rapporte un riche butin ; il devient « idéalement » Denis. Mais il faut bien aussi que Denis, en passant par S. Thomas, s'adapte à l'intelligence qui le pense à nouveau. Certes Denis ne pouvait y être à l'étroit ; mais il reste que sa pensée a dû se couler dans un moule un peu différent. C'est ce que nous avons voulu faire entendre.

Mais, si cette étude, malgré son allure de sèche érudition et son peu de développement, a pu parfois laisser entrevoir la pensée profonde des deux grands philosophes, il semble cependant que c'est à l'intelligence de S. Thomas qu'elle puisse le mieux servir. Car, si jamais l'étude des sources où un auteur a puisé a contribué à le faire comprendre, c'est assurément le cas de S. Thomas dont l'immense érudition possédait toutes les connaissances de son époque, et ce n'est certes rien lui ôter que de reconnaître le parti qu'il en a tiré car c'est là proprement son originalité d'avoir fait œuvre personnelle, et d'importance, avec des éléments très divers. Mais, précisément ne l'étudier qu'en lui-même, c'est étudier le cours d'eau sans remonter à sa source. Denis est une de celles les plus fécondes où il a puisé. Il en est d'autres dont on ne peut que souhaiter qu'elles soient aussi étudiées, et mieux. Au surplus, les auteurs eux-mêmes y gagnent et s'éclairent, ainsi illustrés, dans les applications qu'un puissant génie fait de leur œuvre et dans les conséquences qu'il en tire, et il serait sans doute difficile de décider qui des deux fut le plus utile à l'autre, de Denis pour S. Thomas, ou de S. Thomas à Denis.

RÉFÉRENCES

I

Pour les Citations de S. Thomas

S. T. I. (ou I-II, II-II, III). Q. I, a. I. vid. I (ou sed contra I, ou c. ou ad Im) = *Summa Theologia*. Pars. I (ou Ia P. — IIae P. ou IIa P. IIae P. ou IIIa P.). Quæstio I, articulus I, videtur quod non I. (ou sed contra I, ou in corpore articuli, ou ad Im responsam).

C. S. I (ou II, III, IV). D. I. q. I. a. I. vid. I (ou sed c. ou c. ou ad Im) Sol. I = *Commentarii Sententiarum Mag. Petri Lombardi* Liber I (II, III, IV.) Distinctio I, Quæstio I, artic. I, videtur quod non I, (ou sed contra I, in corp. articuli, ad Im resp.), solutio I.

S. C. G. I. (II, III, IV) C. I, I. = *Summa Contra Gentiles* Liber I (II, III, IV). Caput I, n° I.

Q. D. de Pot. (ou de M., de Spir., de An., de Un., de Virt., de Ver.) Q. I. a. I. vid. I (ou sed c. ou c. ou ad Im = *Quæstiones Disputatæ : De Potentia* (ou *De Malo*, *De Spiritualibus Creaturis*, *De Anima*, *De Unione Verbi incarnati*, *De Virtutibus*, *De Veritate*). Quæstio I, art. I, videtur quod non I, (ou sed contra I, in corp. artic. ou ad Im resp.).

QL. I. (De I à XII), a. I, vid. I (ou sed c. ou c. ou ad Im) = Quodlibeta Duodecim, artic. I, videtur quod non I, (ou sed contra I, in corp. artic., ad Im resp.).

C. A. in Matt. (ou in Marc., in Luc., in Joan.) c. I. = *Catena Aurea* in *Matthæi Evangelium* (in *Marci*, in *Lucæ*, in *Joannis*...), caput I,

In Job (ou in David I, in Cant. I (ou II), in Is., in Jerem., in Thr.), C. I, l. I = *Expositiones in Job* (*in Psalmos Davidis*, de I à 51 ; in *Canticum Canticorum prima et altera Expositio;* in *Isaïam prophetam;* in *Jeremiam proph.;* in *Threnos Jeremiæ*), caput I, lectio I.

Comm. in Matt. (ou in Joan., in Rom., in Cor. I (ou II), in Hæbr.) C. I = *Commentarium super Matthæum* (ou *Joannem*, in *Epistolam ad Romanos, ad Corinthios* Ia (IIa), *ad Hæbræos*), caput I.

De Cœl., de An., in Metaph., in Eth. = *Commentaria in Aristotelis Stagiritæ libros* IV *de Cælo et Mundo* lectio I : in libros III *de Anima;* in libros XII *Metaphysicorum;* in X libros *Ethicorum ad Nicomachum*, lectio I.

De C. l. I = *Commentarium in libr. de Causis*, lectio I.

Op. var. I. G. I. = *Opuscula varia* n° I. Caput I.

Op. Th. I. C. I. = *Opusc. Theologica* n° I. Cap. I.

De D. N. C. I, l. I = *In libr. B. Dionysii de Divinis Nominibus Commentarium*. Cap. I, lect. I.

II

Pour les Citations de Denis

H. C. ou De C. H. = *Hiérarchie Céleste*, ou *De Cœlesti Hierarchia.*

H. E. ou De E. H. = *Hiérarchie Ecclésiastique* ou *De Eccles. Hierarchia.*

N. D. ou De D. N. = *Noms Divins* ou *De Divinis Nominibus.*
T. M. ou De M. T. = *Théologie Mystique* ou *De Mystica Theologia.*
Lettre à C. (ou Dor. P. Dém. T. J. Ap.) ou *Epist. ad C.* etc. = *Lettre à Caius* (ou *Dorothée, Polycarpe, Démophile, Tite, Jean, Apollophane*), ou *Epistola ad Cajum*, etc.

III

« Hiérarchie Céleste »

CHAPITRE I. — S. T. Iª P. q. I, a. 9, I, 12 (1). — q. IX, a. 1, I, 56. — q. XII, a. 13. I, 85. — q. LVIII, a. 2, I, 556. — q. CVIII, a. 1, II, 10. — q. CXI, a. 1, II, 29. — I-IIªᵉ, q. XCIX, a. 3, II, 607. — q. CI. a. 2, II, 630. — II-IIªᵉ, q. CLXXIV, a. 2, IV, 439. — q. CLXXX, a. 5, IV. 468. Texte attribué au C. II, *C. H.* — IIIª P. q. LX, a. 4, V, 314. — C. S. I, *Prol.*, q. I, a. 2, VII, 6. — D. VIII, q. III, a. 1, VII, 112. — D. XXXIV, q. III, a. 1, VII, 413, 2 citations. — C. S. II, D. III, q. I, a. 3, VIII, 49, avec réponse *ad* V (2). — D. IX, q. I, a. 3, VIII, 122. — D. IX, q. VIII, a. 8, VIII, 131. — C. S. III, D. XXI. q. II, a. 3, IX, 318. — D. XXXV, q. II, a. 2, avec *resp. ad* II, IX, 591. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 6, XI, 498. — D. L, q. I, a. I, XI, 555. — Q. D. *de Pot.*, q. XVI, a. 7, XIII, 203; attribué à C. V. — q. X, a. 4, XIII, 305. — *De M.*, q. XVI, a. 8, XIII, 603. — *De An.*, a. 15, XIV, 131. — a. 16, XIV, 136. — *De Verit.*, q. XII, a. 7, XIV, 615. — q. XII, a. 12, XIV, 627. — q. XVII, a. 5, XV, 93. — q. XIX, a. 1. — XV, 104. — q. XXVII, a. 4, XV, 301. 2 cit. — *Quodlib.* III, a. 7, XV, 403. — *In Job.*, CXXXVIII, *lectio* 1, XVIII, 195. — *Op. Varia*, XIV, C. XVII, XXVII, 305. 2 cit. — *Op. Var.*, LIII, a. 1, XXVIII, 256. — a. 14, XXVIII, 282. — *De Trin. Boetii*, q. VI, a. 2, XXVIII, 544. — a. 3, XXVIII, 547. 2 cit.

CHAPITRE. II. — S. T. Iª, q. I, a. 10, I, 12. 2 cit. — q. XIII, a. 3, et rép. I, 89. — a. 12, et rép. I, 101. — q. LIV, a. 3, I, 349. q. LXXXVIII, a. 2, I, 557. — II-IIªᵉ, q. CXXII, a. 2, IV, 203. — C. S. I, D. IV, q. II, a. 1, VII, 74. — D. XVI, q. I, a. 3, VII, 197. — D. XXII, q. I, a. 1, VII, 278. — a. 2 et rép. VII, 280. — D. XXXIV, q. III, a. 1, VII, 413. 2 cit. la 2ᵉ attribuée à *principio C. H.* — Même art. 2 cit. VII, 414. — C. S. II, D. VIII, q. I, a. 1, VIII, 107. — D. XVI, q. I, a. 2, VIII, 210. — C. S. III, D. II, q. I, a. 1, IX, 31. — q. VII, a. 5, IX, 224 et rép. 227. — q. IX, a. 7, IX, 278. — *De M.*, q. XVI, a. 1, IX, 569. — *De Ver.*, q. IX, a. 4. Cit. de Maxime, XIV, 533. — Même art., 534. — q. IX, a. 6. Cit. de Max. attrib. à C. VII, XIV, 538. — q. X, a. 7, XIV, 558. — q. XIX, a. 1, XV, 108. — q. XXIII, a. 3, XV, 178. — q. XXVII, a. 4, XV, 302. — *De Caus.*, l. 6, XXVI, 530. — *Opusc. var.*, XIV, C. XVII. XXVII, 305. 2 cit. — *Op. var.*, LIII, a. 14, XXVIII, 283. — *Op. var.*, LXIII. *De Tr. Boet.*, q. I, a. 3, XXVIII, 491. — q. II, a. 4, 502. — q. VI, a. 2, 545. — q. VI, a. 3, 546. — Même art. 2 cit., 547. — *Comm. de D. N.*, C. IV, l. 9, XXIX, 455.

CHAP. III. — S. T. I, q. CVI, a. 2. Sans indic. de chap. II, 3. — q. CVIII, a. 1, II, 10. — a. 1, II, 11. — a. 2, II, 11. — a. 4, II, 13. — I-IIªᵉ, q. CXII, a. 1, III, 44. — Supplém., q. LXXV, a. 1, VI, 229 (3). — C. S. I, D. XVII, q. II, a. 2, VII, 219. — D. XXXVII, q. IV, a. 1, VII, 457. — C. S. II, D. I, q. I, a. 4, VIII, 14. — D. IX, q. I, a. 1, 117. Et rép. *ad.* I, 118. — a. 2, 120. — C. S. III, D. XXXV; q. I, a. 4, IX, 586. — C. S. IV, D. XIII, q. I, a. 2, X, 322. — D. XXIV, q. II, a. 1, XI, 34. Attrib. à C. V, *E. H.* — D. XLV, q. III, a. I, XI, 381. — D. XLVIII, q. I,

(1) Cette indication est celle du tome et de la page de l'Edition Vivès — (2) Nous n'avons mentionné que les réponses aux textes présentés comme objections où le nom de Denis était expressément cité. — (3) Nous n'avons pas, dans le total, compté les citations du Supplément, puisqu'elles font double emploi avec celles du Commentaire des Sentences.

a. I, 458. — S. C. G. III, C. XXI, XII, 275. — Q. D. *de Pot.*, q. II, a. 4, XIII, 30. — *De Mal.*, q. VII, a. 4, 470. — *De Ver.*, q. IX, a. I, XIV, 527. Attrib. à C. IV. — q. IX, a. 3, XIV, 531. — a. 3, 532. — q. XI, a. 4, 594. Attrib. à C. IV. — q. XXVIII, a. 7, XV, 328. Attrib. à C. II. — q. XXIX, a. 5, XV, 347. — *Quodl.* XI, a. 7, XV, 591. — *Opusc. var.*, I, C. LXXVI, XXVII, 50. Sans autre indication que le nom de Denis. — *Sermones Festivi,* S., LXVII, XXIX, 326. Sans autre indic. 2 cit.

CHAP. IV. — S. T. Ia, q. III, a. 8, I, 28. — q. XII, a. 11, 83. — q. XLV, a. 5, 303. — q. LVII, a. I, 359. — q. LVII, a. 5, 364. — q. CXI, a. I, II, 28. — q. CXIII, a. 2, 38. 2 cit. — a. 3, 40. — q. CXVII, a. 2, 63. — I-IIae, q. IX, a. 6, 139. — q. L, a. 6, 333. — a. 6, 334. — q. XCVIII, a. 3, 601. — q. CX, a. I, III, 39. — q. CXI, a. I, 44. — II-IIae, q. II, a. 6, 93. — q. XXXI, a. 3, 310. — q. CLXXII, a. 2, IV, 427. 2 cit. — q. CLXXIII, a. I, 433. — IIIa P., q. X, a. 4. V, 11. — q. XII, a. 4. Et rép. 20. — a. 4, 21. — q. XVI, a. 3, 44. — q. XX, a. I, 71. — q. XXVII, a. 5, 107. — q. XXX, a. 2, 120. — q. LV, a. I, 282. — a. 2, 283. — *Suppl.*, q. LXXX, a. 2, VI, 257. — C. S. I, D. III, q. IV, a. I, VII, 61. — D. VIII, q. I, a. 2. Et rép. 104. — D. XVI, q. I, a. 4. Et rép. 199. Attrib. à C. XV. 2 cit. — D. XVII, q. I, a. I, 206. — D. XVII, *Exp. Text.*, 213. — D. XVIII, q. I, a. 5, 233. — D. XXXVII, q. III, a. I, 450. Atttrib. à C. VII. — C. S. II, D. III, q. I, a. 3. Et rép. *ad* 5. VIII, 50. Attrib. à C. III. — q. III, a. 2, 63. — D. VIII, q. II, a. 6, 114. — D. IX, q. I, a. 3, 122. — a. 8, 130. — D. X, q. I, a. 2, 134. — D. XI, q. I, a. 3, 143. — q. II, a. 4, 151. 2 cit. — D. XVI, q. I, a. 3, 211. — D. XXIII, q. II, a. I, 300. — C. S. III, D. I, q. I, a. 2, IX, 8. — D. III, q. III, a. 2, 62. — D. XIV, q. I, a. 3, Qla VI, 222. Et rép. 226. 2 cit. — D. XIX, q. I, a. 5, 295. — D. XXV, q. II, a. 2, 393. — a. 2, *Sol.*, II, *ad* I, 395. — C. S. IV, D. XV, q. 3, a. 3, *Sol.*, I, *ad* 2, X, 410. — D. XVII, q. I, a. 2, *Sol.*, II, 472. — D. XXIV, q. I, a. I, XI, 24. Attrib. à C. I, *E. H.* — D. XLIX, q. II, a. 7, 501. — a. 7, *ad* 4, 503. — S. C. G. I, C. XXVI, XII, 35. — III, C. LXXXIII, 360. — Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 4, XIII, 44. Attrib. à C. V. — a. 16, 96. — a. 17, 101. — a. 18, 110. Attrib. à C. IV, *E. H.* — *De Mal.*, q. XVI, a. 9, 608. — *De Spir. Cr.*, a. I, XIV, 5. — a. 2, 14. 2 cit. — *De An.*, a. 18, 146. — a. 20, 151. — *De Verit.*, q. VIII, a. 9, 502-3. 2 cit. — a. 15. Et rép. 518-9. — q. IX, a. 2, 530. — q. XI, a. 3, 590. 2 cit. Sans indic. de ch. — q. XII, a. 8, 617. — q. XIV, a. 11, XV, 39. — q. XX, a. 2, 113. — q. XXII, a. 9, 158. — q. XXVII, a. 3. Et rép. 293-6. — a. 4, 297. Attrib. à C. II. — *De Ver.*, q. XXIX, a. 5, 347. — *Cat. Aur. in Matth.*, C. II, XVI, 49. — *In Is.*, C. VI, XVIII, 715. Attrib. à C. VII. — *Ad Hæbr.*, C. II, l. 3, XXI, 592. — *Opusc. var.*, XIV, C. XVI, XXVII, 302. 2 cit. — C. XVIII, 309. — *Op. var.*, LIV, C. III, XXVIII, 327. Sans aucune autre attrib. — *Serm. Domin.*, 3, XXIX, 193. — *Serm. Fest.*, 3, 287. — *Serm. Fest.*, 47, 314. — *Contra Error. Græc.*, C. XXVI, 356.

CHAP. V. — S. T. I, q. CVIII, a. 5, II, 15. — C. S. II, D. III, q. III, a. 2, VIII, 63. — C. S. IV, D. XLIX, q. 2, a. 4, XI, 492. — Q. D. *de Ver.*, q. XI, a. 3, XIV, 590. Sans auc. autre attrib.

CHAP. VI. — S. T. I, q. LVI, a. I. Et rép. I, 355. — q. CVIII, a. I, II, 10. — a. 2, 12. — a. 3, 12. — C. S. II, D. IX, q. I. *Exp. Text.*, VIII, 131. Cit. de Denis d'après P. Lombard. — Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 6, XIV, 492. — a. 7, 494. — *Opusc. var.*, IX, XXVII, 251.

CHAP. VII. — S. T. I, q. XII, a. 8, I, 80. — q. LVII, a. 5, 364. — q. LXIII, a. 7, 401. — q. CI, a. I, 618. — q. CVI, a. I, II, 2. — a. 2, 3. — a. 4, 5. — q. CVII, a. 2, 7. — q. CVIII, a. I, 11. Attrib. à C. I. — a. 4, 13. — a. 5. 5 cit. 14-16. — a. 6, 17. 3 cit. — q. CXII, a. 3, 36. — a. 4, 36. — I-II, q. L, a. 6. 3 cit. de Max. *in* C. VII, et rép. *ad* I. 2 cit. de Denis, 333-4. — q. LXXVI, a. 2, 487. — q. CXII, a. I, III, 44-5. 2 cit. — II-II, q. II, a. 7, 93. — q. LII, a. 3, 457. — q. CLXXXI, a. 4, IV, 476. — III, q. XII, a. 4, V, 20. — q. XIII, a. 2, 23. — q. XXX, a. 2, 119. — a. 2. Et rép. *ad* 3. Et cit. de Max. *in* C. VII, 119. — q.

LIX, a. 6, 310. — q. LXVII, a. 1, 369. — *Supplém.* q. LXXV, a. 1, VI, 228. — C. S. I, D. XVII, q. II, a. 1, VII, 215. — D. XLIII, q. I, a. 2, 519. — C. S. II, D. III, q. III, a. 4, VIII, 65. — D. VI, q. I, a. 1, 84. — 2 cit. — D. IX, q. I, a. 2, 120-1. 4 cit. — a. 4, 125. — a. 6, 129. — D. X, q. I, a. 3, 136. — a. 3, 137. — D. XI, q. II, a. 2, 148. Attrib. à C. VI. — D. XI, *Exp. text.*, cité par P. Lombard, 154. — D. XXIII, q. II, a. 2, 302. — C. S. III, D. XIII, q. II, a. 2, Q[la] I, IX, 202. — D. XIV, q. I, a. 3, Q[la] II, 221. — *Item Sol.* III, 224. — *Item Sol.* VI, 225. — D. XXVII, q. I, a. 1, 419. — D. XXXIV, q. III, a. 1, 572. — C. S. IV, D. XVII, q. I, a. 4, X, 477. — D. XLV, q. III, a. 1, XI, 381. — D. XLVIII, q. I, a. 1. Et rép. *ad* 5. *Sol.* II, 458-462. Cit. de Comm. de H. de S. Victor sur le C. VII, Attrib. à C. VI. — D. XLIX, q. II, a. 5, 495. — q. 3, a. 5, 520. — S. C. G. III, C. LXXX. 5 cit. XII, 354-5. — Q. D. *de Mal.*, q. XVI, a. 6, XIII, 595. Attrib. à C. VII, *E. H.* — *De Ver.*, q. VIII, a. 4, XIV, 487. — a. 9, 502. — a. 10, 505. — a. 13, 513. Attrib. à C. X. — q. IX, a. 1. 2 cit. 527. — a. 3, 3. cit. *Dern.* attrib. à *de E. H.*, 532. — q. XIII, a. 3, XV, 3. — *Item* cit. de H. de S. V. *in* C. VII, 3. — q. XVIII, a. 4, 89. — q. XX, a. 2 et rép. *ad* 4. 113-5. Cit. de Max. *in* C. VII. Attrib. à C. IV. — q. XX, a. 5, 122. — q. XXII, a. 9. 2 cit., 158-160. — q. XXIII, a. 3, 292. — *In Job.*, C. XLI, XVIII, 222. Attrib. à C. IV, *Div. Nom.* — *In Is.*, C. VI, 711. Attrib. à C. XIII. — C. LXIII, XIX, 55. — *Ad Hæbr.*, C. I, l. 6, XXI, 584. Sans auc. autre indic. — *Opusc. var.*, LIII, a. 1, XXVIII, 254. — *Ibidem* cit. de Max. *in* C. VII, 254. — a. 22, 307. Attrib. à C. XIV. — *Comm. de Div. Nom.*, C. I, l. 2, XXIX, 384. — C. IV, l. 1, 429. Attrib. à C. VI. — l. 4, 437. Attrib. à C. VI. — *Serm. in* I *Dom. Adv.*, XXXII, 692.

CHAP. VIII. — S. T. I, q. LXVI, a. 3, I, 420. — q. CVI, a. 1, II, 2. — q. CVIII, a. 5. 3 cit., 15. — q. CXII, a. 4. 2 cit. 36. — *Supplém.*, q. LXXVI, a. 3, VI, 236. — C. S. I, D. XXXVII, q. III, a. 3, VII, 454. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 3, VIII, 122. Et rép. *ad* 7, 124. — D. X, q. I, a. 3, 137. — C. S. III, D. XXXIV, q. III, a. 2. *Sol.* III, IX, 577. — S. C. G. III, C. LXXX, XII, 355. — *Ibid.* 2 cit., 356. — Q. D. *de Spir. Cr.*, a. 3, XIV, 14. Et rép. *ad* 1, 19. — *Ad Ephes.*, C. I, l. 7, XXI, 275. Sans auc. autre indic. — *Ad Coloss.*, C. I, l. 4, 386. — *Ad Hæbr.*, C. I, l. 6. — 584. — *Opusc. var.*, X, a. 4, XXVII, 257.

CHAP. IX. — S. T. I, q. CVIII, a. 5. 2 cit., II, 15. — a. 6. 2 cit. et rép. *ad* 4, 17. — q. CXIII, a. 3, 39. — I-II, q. XCVIII, a. 5, 603. — II-II, q. II, a. 7, III, 93. — III, q. XXII, a. 1, V, 78. — q. LXIV, a. 7, 343. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 5, VIII, 126. Sans autre indic. — D. XI, q. I, a. 2, 142. — C. S. III, D. III, q. III, a. 2, IX, 62. — D. XXV, q. II, a. 2, 393. — C. S. IV, D. V, q. I, a. 2, X, 118. — S. C. G. III, C. LXXX, XII, 356. Attribué à C. VIII. — *Ibid.* 2 cit., 356-7. — Q. D. *de Ver.*, q. XIV, a. 11, XV, 37.

CHAP. X. — S. T. I, q. X, a. 6, I, 64. — q. L, a. 4, 332. — q. CVIII, a. 3, II, 12. — III, q. LVI, a. 1, V, 291. — C. S. II, D. III, q. I, a. 4, VIII, 51. — D. IX, q. I, a. 2, 121. — a. 4, 126. — a. 5, 127. — a. 6, 128. — S. C. G. II, C. XCV, XII, 244. — Q. D. *de Spir. Cr.*, a. 8. 2 cit., XIV, 38. — *Quodl.*, V, a. 7, XV, 466.

CHAP. XI. — S. T. I, q. LIV, a. 3, I, 349. — q. LXXV, 451. — q. q. LXXV, a. I, 475. — Supplém. q. LXXVI, a. 3, VI, 235. — C. S. II, D. III, q. I, a. 2, VIII, 48. — q. II, a. 2, 62. — D. IX, q. I. a. 4. 125. — D. XXXVI, q. I, a. 4, 489. — C. S. IV, D. XLVIII, q. I, a. 4, *Sol.* III. XI. 443. — Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 4, XIII, 45. — q. VII, a. 1, 214. — *De Spir. Cr.* a. 11, XIV, 57. — *De Ver.*, q. X, a. 1, 541. — *Comm. de D. N.*, C. IV, l. 1, XXIX, 426.

CHAP. XII. — S. T. I, q. LV, a. 3. I, 354. — q. LXXXIV, a. 2, 523. — q. CVI, a. 4, II, 5. — II-II, q. II, a. 6, III, 93. — C. S. II, D. III, q. III, a. 2, VIII, 62. — D. IX, q. I, a. 4, 126. — C. S. III, D. XIV, q. II, a. 2, Q[la]. — II, IX, 216, attrib. à C. XIII. — a. 3, Q[la] IV, 222. — C. S. IV, D. V,

q. II, a. 3, X, 128. — S. C. G. II, C. XCVIII, XII, 248. — Q. D. *de M.*, q. XVI, a. 5, XIII, 585. — *De An.*, a. 7, XIV, 92, sans indic. de ch. — *De Ver.*, q. V, a. 8, 436. — q. VIII, a. 10, 505. — q. X, a. 5, 550. — q. XI. a. 3, 590. — *Quodl.* VII, a. 3. XV, 503. — *De Caus.* l. 9, XXVI, 541.

CHAP. XIII. — S. T. I, q. CXII, a. 2, II, 34. — II-II, q. LXIV, a. 2, III, 526. — Supplem. q. LXXIV, a. 3, VI, 214. — C. S. I, D. XV, q. I, a. I. 2 cit., VII, 176. — C. S. II, D. V, q. II, a. 2, VIII. 81. — D. VIII, q. I, a. 3, VIII, 109, attrib. à *in fine de C. H.* — D. X, q. I, a. 2. 2 cit., 135-6. — D. XI, q. I, a. 2, 143. — D. XVII, q. II. a. 2, 244. — C. S. IV, D. XLV, q. II, a. I, XI, 367. — Q. D. *de Ver.*, q. IX, a. 2, XIV. 531. — *Opusc. Var.*, XVIII, C. I, XXVII, 417. — *Opusc. Theol.* I, C. XVII, XXIX, 24, attrib. à C. VI, *E. H.* — C. XXII, 31. — *Serm. Fest.* S. LXVII. 2 cit., 326, sans auc. autre indic. — *Comm. de D. N.*, C. V, l. 2, 505.

CHAP. XIV. — S. T. I, q. L, a. 3, I, 331. — q. CXII, a. 4. 2 cit., II, 37. — C. S. II, D. III, q. I, a. 3. 2 cit., VIII, 50-1. — S. C. G. II, C. XCII, XII, 241, attrib. à C. XIII. — Q. D. *de Pot.*, q. VI, a. 6, XIII, 199. — *De Spir. Cr.*, a. 8, XIV, 41. — *Serm. in Festo O. Sanct. Collatio*, XXXII, 801.

CHAP. XV. — S. T. I, q. LI, a. 3, I, 338. — q. CVI, a. I, II, 2. — a. 4, 5. — q. CVII, a. 5, 9. — q. CXV, a. I, 49. — I-II, q. XXXI, a. 4. 2 cit. 244. — C. S. I D. XXXVII, q. IV, a. I, VII, 456. — C. S. II, D. VI, q.I, a. 3, VIII, 88. — D. VIII, q. I, a. 3, 108. — a. 3, 109. — a. 4, 111. — D. XI, q. II, a. 2, 148. — D. XVI, q. I, a. 2, 209. — C. S. III, D. II, q. I, a. I, IX, 29. — C. S. IV. D. III, q. I, a. 3, X, 74. — D. XLIX, q. III, a. I, XI, 507. 2 cit. — Q. D. *de Pot.*, q. III, a. 18, XIII, 110 et *resp. ad* 22, 114. — *De Mal.*, q. XVI, a. 9, 607 et *resp. ad* 6, 609. — *De Ver.*, q. IX, a. 5, XIV, 537. — *In Cant.*, C. IV, XVIII, 635. — *De Caus.*, l. 10, XXVI, 542, attrib. à *de D. N.* — *Opusc. Var.* IX, XXVII, 254. — XIV, C. XVII, XXVII, 305. — *De Trin. Boet. Proem.* XXVIII, 484. — q. II, a. I, 496.

MENTIONS GÉNÉRALES. — *Comm. de D. N.*, C. IV, l. I, XXIX, 429.

« Hiérarchie Ecclésiastique »

CHAP. I. — S. T. III, q. LXIV, a. 6, V, 342. — *Supplem.*, q. XXXVI, a. 5, VI, 50. — q. XXXVII, a. 2, 31. — C. S. IV, D. I, q. I, a. 2, Q[la] II, X, 11. — a. 2, *Sol.* I *ad* 3, 13. — D. VI, q. II, a. 2, Q[la] I, 145. — C. S. IV, D. XXIV, q. I, a. 3, XI, 32. — q. II, a. I, Q[la] II, 34. — Q. D. *de Ver.* q. IX, a. I, XIV, 527. — q. XXIX, a. 4, XV, 345. — *In Matth.* C. XXVI, XIX, 623, sans auc. autre indic. — *De Trin. Boet.*, q. II, a. 4, XXVIII, 502. — *Opusc. Theol.*, I, C. XVII, XXIX, 25.

CHAP. II. — S. T. I, q. CXI, a. I, II, 28. — III, q. LXIII, a. 2, V, 331. — a. 2, 332. — q. LXVI, a. I, 354. — a. 2, 355. — q. LXVII, a. 7, 375. — q. LXIX, a. 5, 393. — q. LXXI, a. 4, 407. — q. LXXIII, a. 5, 424. — q. LXXX, a. 9, 497, attrib. à C. II, *C. H.* — *Suppl.*, q. LVI, a. 3, VI, 123. — C. S. II, D. XXVI, q. I, a. 3, VIII, 352, attrib. à C. II, *C. H.* — C. S. III, D. IV, q. III, *Exp. Text*, IX, 89. — C. S. IV, D. II, q. I, a. 2, X. 48. — D. III, q. I, a. I, Q[la] III, 65. et *resp. ad* I. *Sol.* III, 68, attrib. à C. II, *C. H.* — a. 4, 78. — D. IV, q. III, a. I, 105. — D. V, q. II, a. I, 124. — D. VI, q. I, a. I, 134. — q. II, a. I et *resp. ad* I, 3 cit. 142-3-4, les 2 dernières sans indic. de chap. — a. 2, Q[la] II, 145, sans indic. de chap. — a. 2, Q[la] III, 145. — D. VII, q. II, a. I. 3 cit., 162-4. — D. VIII, q. I, a. I, 177, attrib. à C. III. — a. 3, 183. — D. IX, q. I, a. 4, Q[la] IV et *resp. ad* I, *Sol.* IV, 228-30. — D. XLII, q. I, a. 3, XI, 263. — Q. D. *de Ver.*, q. XXVII, a. 2, XV, 291, attrib. à C. II, *C. H.* — *Opusc. Theol.* I, C. IV, XXIX, 7.

CHAP. III. — S. T. III, q. LXIII, a. I, V, 336. — q. LXV, a. 2, 351. — a. 3, 351. 2 cit. — q. LXXIII, a. I, V, 420. — q. LXXV, a. I, 435. — q. LXXX, a. 9 et *resp. ad* 2, 496-7. — q. LXXXII, a. 2, 503. — a. 4, 508. — q. LXXXIII, a. 4, 2 cit. 523-4. — a. 5, 2 cit. 526-8. — Supplem. q.

XXIX, a. I et *resp. ad* III, VI, 1-2. — q. XXXVII, a. 1, 4 cit. 31-3. — q. LXXV, a. 1, 229. — C. S. II, D. XXX, q. I, a. I, VIII, 400. — C. S. III, D. XVI, q. I, a. I, IX. 250. — C. S. IV, D. VI, q. II, a. I, X. 141, attrib. à C. V, *E. H.*, — a. I, 144. — D. VIII, q. I, a. I. 2 cit., 178-9. — a. 2, 182. — D. IX, q. I, a. 4, 228. — a. 4, Q^la III, et *resp. ad* 2, *Sol.* III, 230. — D. XI, q. III, a. 2, 283. — D. XII, q. I, a. 3. 305. — q. II, a. 1, 306. — q. III, a. 2, 313. — D. XIII, q. I, a. 2, Q^la VI, 322. — q. II, a. 2, 329. — D. XXIV, q. I, a. 3, XI, 31. — q. II, a. 1, 3 cit. 35-6. — Q. D. *de Ver.*, q. XXV, a. 7, XV, 250. — *Cat. Aur. in Matth.*, C. XXVI, XVI, 449. — *In Psalm. Proem.* XVIII, 228, attrib. à C. III, *C. H.* — *In Matth.*, C. XXVI, XIX, 618, sans auc. autre indic. — *In Joan.* C. VI, l. 7, XX, 49, sans auc. autre indic. — *I ad Cor.*, C. XI, l. 7, 737.

CHAP. IV. — S. T. II-II, q. LXV, a. 3, V, 351. — III, q. LXXII, a. 2, 409. — q. LXXXII, a. 3, 507. — Suppl. q. XXXVI, a. 3, VI, 28. — C. S. III, D. XXV, q. I, a. I, IX, 386. — C. S. IV, D. VII, q. I, a. I. X. 151. — a. 2. Q^la III. 3 cit., 156-7. — D. VIII, q. I, a. I, 177. — D. XXIV, q. I, a. 3, Q^la IV, XI, 30. — *Opusc. Theol.*, I, C. V, XXIX, 12.

CHAP. V. — S. T. I, q. I, a. 10, I, 13. — q. XC, a. 3, 569. — q. CVI, a. 3, II, 4. — q. CVIII, a. 2, 11. — I-II, q. LXIII, a. 3, 394. — q. CVI. a. 4, III, 5. — II-II, q. CLXXXIV, a. 5. 2 cit. IV, 491-2. — a. 6. 3 cit. 492-3. — a. 7. 494. — q. CLXXXV, a. 1, 499. — III, q. VI, a. 1, 2 cit. 612. — q. LXI, a. 4, 323. — q. LXIV, a. 1, 2 cit., 337-8. — q. LXV, a. 1. 2 cit., 348-9. — q. LXVII, a. 1, 4 cit., 369. — a. 2, 370. — q. LXXI, a. 4, 2 cit., 406. — Suppl., q. XXIX, a. 6, VI, 6. — q. XXXI, a. 1, 12. — a. 2, 12. — a. 3, 13. — q. XXXIV, a. 1, 18. — q. XXXVII, a. 2 et *resp. ad* 1., 2 cit., 31-2. — a. 4, 35. — q. XL, a. 4, 47. — a. 5. 48. — q. LXXV, a. 2, 230. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 3, VIII, 124. — C. S. III, D. I, q. I, a. 4, IX, 15. — D. XL, q. I, a. 4, 650. — C. S. IV, D. I, q. I, a. 3, X, 15. — D. II, q. I, a. 1, 44. — a. 2. 2 cit. 48. — a. 3, et *resp. ad* 6. 2 cit., 51-2. — D. III, q. I, a. 1, 68. — a. 3, 75. — D. IV, q. II, a. 2, q^la IV, 100. — D. V, q. I, a. 1 et *resp. ad* 5, 117. — q. II, a. 1. 3 cit., 123-4. — a. 3, 128. — D. VI, q. II, a. 2 et *resp. Sol.* II, *ad* I, 2 cit. 145-6. — a. 3 et *resp. ad* I, *Sol.* III, 148-9. — D. VII, q. I, a. 1, 152. — q. II, a. 2, 165. — q. III, a. 1, et *resp. Sol.* II, *ad* 2., 3 cit., 167-9. — D. VIII, q. I, a. 1, et *resp. Sol.* I *ad* 1, 176-8. D. XIII, q. I, a. I. 3 cit. 318-9. — D. XXIII, q. I, a. I, XI, 3. — a. 3. 9. — q. II, a. 1, 3 cit., 12-3. — D. XXIV, q. II, a. 1 et *resp. ad* I, *Sol.* II, 2 cit. 34-6. — a. 2, 37. — q. III, a. 2, 2 cit., 42. — D. XXIV, *Exp. Text.* cité d'après P. Lombard, 46. — Q. D. *de Carit.*, a. 11, XIV, 263. — *De Ver.*, q. IX, a. 1, 527. — a. 3, 532. — a. 5, 537. — *Quodl.* III, a. 17. 2 cit., la 2e sans autre indic. XV, 416. — *Quodl.* VII, a. 15, 514. — *Ad Gal.*, C. IV, l. 7, XXI, 231, attrib. à *de C. H.* — *Ad Tit.*, C. I. 235, sans autre indic. — *Opusc. Var.* XXI, C. IV, XXVII, 445. — *Op. Var.*, LIII, a. 18, XXVIII, 295, attrib. à C. IV *de D. N.* — *Opusc. theol.* I, C. I, XXIX, 6. — C. V., 2 cit., la 2e sans indic. de ch., 12. — C. XVII. 3 cit. de Denis et cit. de Max. *in* C. V, 24-25. — *Opusc. Theol.* II, C. XIX, 138. — C. XXV, 2 cit., 149. — C. XXVI, 2 cit., 152-3 sans autre indic.

CHAP. VI. — *S. Th.* I, q. CVI, a. 2. II, 4. — II-II, q. LXXXVIII, a. 7, IV, 55. — q. CLXXXIV, a. 5, 3 cit. 491. — a. 7, 494. — a. 8, 496. q. CLXXXVI, a. I. 2 cit. 509-10. — a. 5, 516. — q. CLXXXVII, a. 3, 526. — q. CLXXXVIII, a. 2, 536. — III, q. XXVII, *ad* 3, V, 105. — q. LXXI, a. 4, 406. Attrib. à C. III. — Suppl. q. XCV, a. 3, VI, 351. — C. S. IV, D. II, q. I, a. 2. et *resp. ad* 9, 48-50. — D. IV, q. I, a. 4; 96. — D. XIII, q. I, a. 1, 319. — Q. D. *de Mal.*, q. VIII, a. 1, XIII; 495. — *Quodl.*, III, a. 17. 2 cit. XV, 417. — *Opusc. Th.*, I, C. I, XXIX, 6, attrib. à C. V. — C. V, 12. Sans auc. autre indic. — C. X, 2 cit., 19-20. — C. XIII, 22. — *Opusc. Th.*, II, C. XVIII, 138. — C. XIX. 3 cit., la 2e attrib. à C. III, *C. H.* 138-9. — C. XXII, 144. — C. XXVI, 152. — *Serm. Fest.*, 5, LXX, *de B. Dion.*, 327.

CHAP. VII. — S. T. III, q. LXVI, a. I, V, 290. — q. LXVII, a. 7, 375. — a. 8, 376. — q. LXXII, a. 4, 412. — q. LXXVIII, a. 3, 471. — q. LXXX, a. 4, 488. — q. LXXXIV, a. 3, 535, attrib. à C. III, *C. H.* — Suppl., q. XVIII, a. 4, 651. — q. LXXIV, a. 2, VI, 213. — a. 5. 2 cit. 216. — a. 6, 218. — C. S. IV, D. VI, q. I, a. 2, X, 146. — D. VII, q. I, a. I, 153. — a. 3, 159. Sans ind. de ch. — D. VIII, q. II, a. 3, 199. — D. XVIII, q. I, a. 3, 531. — D. XLV, q. II, a. 2. 3 cit., XI, 368-9. — Q. D. *de Mal.*, q. IV, a. I, XIII, 413, attrib. à C. IV. — *De Ver.*, q. VIII, a. 4, XIV, 486. — *Quodl.* III, a. 11, XV, 407. — a. 23, 452. — *In Matth.*, C. XXVI, XIX, 623. Sans autre indic. — I *ad Cor.*, C. XI, l. 6, XX, 735. — *Opusc. var.*, LIII, C. XXII, XXVIII, 301, attrib. à C. VI, *C. H.* — *Opusc. Theol.*, III, C. III, XXIX, 160.

MENTIONS GÉNÉRALES. — C. S. IV, D. II, q. I, a. 2, X, 48-50. — D. XIV, q. I, a. I, 336. — *Ad Tit.*, C. I, l. 2, XXI, 535.

« Noms Divins »

CHAP. I. — S. T. I, q. V, a. 2, I, 35. — q. XII, a. I. 2 cit. 69-70. — a. 2, 71. — q. XIII, a. I, 86. — a. 2, 87. — a. 6, 93. — q. XXXII, a. 2, 225. — q. XXXVI, a. 2, 242. — q. XXXIX, a. 2, 254. — q. LVI, a. 2 et *resp. ad* I, 358. — q. LVII, a. I, 359. — q. LXXXIV, a. 7, 532. — q. CV, a. 2, 635. — I-II, q. LXXIX, a. I, II, 503. — II-II, q. XIII, a. I, III, 157. — q. XXVII, a. 4, 288. — q. XCI, a. I, IV, 75. — q. CI, a. 3, 126. Sans indic. de ch. — q. CVI, a. 3, 146. — III, q. I, a. I, 566. — q. II, a. 3, 579. — q. XX, a. I, V, 71. — Suppl., q. XCV, a. I, VI, 341. — C. S. I, D. II, q. I, a. 3, et *resp. ad* I, VII, 35-9. — D. III, q. I, a. I, 49. — D. VIII, q. I, a. 3, 105. — D. XXII, q. I, a. I, 277. — a. 2, 279. — a. 4 et *resp. ad* 4, 282-3. — C. S. II, D. IX, q. I, a. 8, VIII, 130. — C. S. IV, D. VIII, q. II, a. I, Q^la^ III, X, 190. Sans ind. de ch. — D. XLIX, q. II, a. I, XI, 480. — D. LIX, q. I, a. 4, 562. — S. C. G. I, C. XXX, XII, 40. — Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5, XIII, 227. — a. 10, 239. — q. X, a. 4, 304. — *De Mal.*, q. V, a. 2, 438. — *De Spir. Cr.*, a. 2, XIV, 9. — *De Verb. Inc.*, a. 2, 169, attrib. à C. IV. — *De Ver.*, q. II, a. 8, 366. — q. VII, a. 8, 473. Sans ind. de ch. — q. VIII, a. I, et *resp. ad* I, 475, 7. — q. XIV, a. 9, XV, 32. — *Cat. Aur. in Matt.*, C. XXII, XVI, 379. — *In Marc.*, C. VI, 557. Sans ind. de ch. — *In C. Cant.*, C. I, XVIII, 612. — *De Caus.*, l. 6. 2 cit., XXVI, 531. — l. 9, 536. — *Opusc. var.* I, C. IX, XXVII, 124. — *De Trin. Boet.*, q. VI, a. I, XXVIII, 540. — *Serm. Domin.*, S., 4, XXIX, 194. Sans ind. de ch. (1).

CHAP. II. — S. T. I, q. I, a. 6, I, 18. — q. III, a. 8, 28. — q. XXXII, a. I, 223. — q. XLV, a. 6, 304. — q. LXXIII, a. 2, 445. — q. XCIII, a. 2. 2 cit. 582. — I-II, q. XXII, a. 3, II, 208. — II-II, q. I, a. 5, III, 77. — q. XLV, a. 2, 414. — q. XCVII, a. 2, IV, 104. — III, q. III, a. 4, 594. — q. XIX, a. I. 2 cit., V, 64-6. — C. S. I, D. VII, q. I, a. I, VII, 103. Sans autre indic. — D. XI, q. I, a. I, 145. — D. XV, q. I, a. 2, 177. — D. XXI, q. I, a. I, 270. — D. XXVIII, q. I, a. I, 350. — D. XXX, q. I, a. 2, 366. — D. XXXVI, q. I, a. I. 2 cit., 430, 2. — q. II, a. 2, 437. — D. XLIV, q. I, a. I, 525. — C. S. II, D. XIII, q. I, a. 3, VIII, 173. — D. XIV, q. I, a. 2, 183. — D. XVII, q. I, a. 2, 236. — D. XXXVII, q. I, a. 2, 494. — C. S. III, D. I, q. II, a. I, IX, 17. — D. IV, q. I, a. I, 80. — D. VIII, q. I, a. 2, 143. — D. XV, q. II, a. I. *Sol.* II, 238. — D. XXXV, q. II, a. 2. *Sol.* I, 590. — S. C. G. I, C. XXVI, XII, 35. — Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5. 2 cit., XIII, 224-7. — q. VIII, a. 2, 246. — q. X, a. 2, 298. — a. 4, 303. — *De Mal.*, q. XVI, a. 9, 609. — *De Verb. Inc.*, a. I, XIV, 164. — *De Ver.*, q. IV, a. 5, 412. — a. 6, 415. — q. VII, a. 7, 472. — q. XXI, a. 4, XV, 135. — q.

(1) L'idée de cette citation, attribuable également à C. II. et à C. IV. de *D. N.*, n'est exprimée qu'assez vaguement dans ce chapitre.

XXVI, a. 3 et *resp. ad* 18, 259-62. — *In Psal.*, 44, XVIII, 503. — *De Caus.*, l. 4, XXVI, 524. — l. 14, 547. — *Op. Var.*, XIV, c. XVI, XXVII, 302. — *Op. var.*, LIII, a. 12, XXVIII, 281.

CHAP. III. — S. T. I, q. XIII, a. 11, I, 100. — II-II, q. LXXXIII, a. 1. 2 cit., IV, 15. — C. S. I, D. XIV, q. II, a. 1, VII, 168. — D. XXXVII, q. I, a. 2, 445. — D. XL, q. II, a. 1, 490, attribué à ch. IV. — I *ad Cor.*, c. XV, XXI, 29.

CHAP. IV. — S. T. I, q. V, a. 4. 2 cit., I, 37. — q. VI, a. I, 41. — q. IX, a. 2, 57. — q. XII, a. 4, 73. — q. XIX, a. 4 et *resp. ad* 1, 147-8. — a. 12, 157. — q. XX, a. 1, 158. — a. 2. 2 cit., 159-60. — q. XXII, a. 4. 172. — q. XXIII, a. 4, 177. — q. XXXVII, a. 1, 248. — q. XLVIII, a. 1. 2 cit., 316-7. — a. 2. 2 cit., 318. — a. 3, et *resp. ad* 1, 319. — a. 6, 322. — q. XLIX, a. 1, 323. — q. L, a. 1, 329. — a. 3, 330. — a. 5, 334. — q. LI, a. 1, 335. — q. LIV, a. 2, 348. — a. 5, 350. — q. LV, a. 1. 2 cit., 352. — q. LVIII, a. 1, 365. — a. 3, 367. Sans autre indic. — a. 4, 368. — a. 5, 369. — q. LIX, a. 4, 375. — q. LX, a. 1, 376. — a. 2, 377. — q. LXIII, a. 4. 2 cit., 398. — q. LXIV, a. 1, 405. — a. 2. 2 cit,, 406. — q. LXVII, a. 1, 422. — a. 4, 425. — q. LXVIII, a. 1, 427. — q. LXX, a. 1, 437. — q. LXXIII, a. 2, 444, attrib. à c. II. — a. 3, 445. — q. LXXV, a. 6, 457. — q. LXXXII, a. 2, 512. — q. XC, a. 3, 569. — q. XCIII, a. 2, et *resp. ad* 2, 582. — q. XCIV, a. 2, 594. — q. XCV, a. 2, 598. — q. CIII, a. 8, 629. — q. CVI, a. 1, II, 2. — q. CIX, a. 1, 21. — q. CXIV, a. 3, 46. — q. CXV, a. 3, 52. — I-II, q. I, a. 4, 78. — a. 8, 82. — q. II, a. 3, 85. — q. III, a. 7, 99. — q. V, a. 1, 109. — q. VIII, a. 1. 2 cit., 131. — q. X, a. 4, 143. — q. XVIII, a. 1. 2 cit., 175. — a. 4. 2 cit., 178. — a. 5, 179. — a. 11, 185. — q. XIX, a. 1, 186. — a. 6, 191. — q. XXIV, a. 1, 213. — q. XXV, a. 1, 217. — q. XXVI, a. 1. 2 cit., 221. — a. 2 et *resp. ad* 1. 2 cit., 221-2. — a. 3 et *resp. ad* 1. 2 cit., 222-3. — q. XXVII, a. 1, 224. — a. 2, 225. — q. XXVIII, a. 1, 227. — a. 3, 229. — a. 4, 230. — a. 5, 231. — a. 6. 2 cit., 232. — q. XXIX, a. 3, 234. — a. 4, 235. — q. XXXIV, a. 1, 259. — q. XXXV, a. 6, 269. — a. 8, 272. — q. XLVI, a. 1, 309. — q. LI, a. 4, 338. — q. LV, a. 3, 352. — a. 4, 353. — q. LVIII, a. 1, 367. — q. LX, a. 5, 382. — q. LXIII, a. 1, 392. — a. 2, 393. — q. LXX, a. 4, 442. — q. LXXI, a. 2, 445. — a. 5, 449. — q. LXXII, a. 1, 451. — a. 9, 460. — q. LXXIV, a. 1, 472. — q. LXXV, a. 1, 482. — a. 4, 484. — q. LXXIX, a. 2, 504. — q. LXXX, a. 4, 509. — q. LXXXIV, a. 1 et *resp. ad* 1, 529-30. — q. LXXXVII, a. 1, 538. — q. XCVIII, a. 1, 528. — q. CIX, a. 3, III, 23. — a. 6, 27. — q. CXII, a. 3, 46. — II-II, q. VIII a. 1, 120. — q. X, a. 5, 136. — q. XXIV, a. 2 et *resp. ad* 1, 232. — q. XXV, a. 4, 252. — a. 7, 256. — a. 11, 261. — q. XXVII, a. 5, 288. — q. XXIX, a. 3, 300. — q. XXXI, a. 1, 308. — q. XXXIV, a. 1. 2 cit., 342. — q. XLVII, a. 6, 426. — q. LIII, a. 2, 459. — q. LXXXII, a. 2, IV, 12. — q. XCV, a. 5, 92. — q. CX, a. 3, 165. — q. CXIV, a. 1, 177. — q. CXVII, a. 6, 187. — q. CXXIII, a. 1, 209. — a. 12, 219. — q. CXXIX, a. 2, 236. — q. CXXXV, a. 1, 258. — q. CXLI, a. 1, 274. — a. 2, 275. — a. 6, 279. — q. CXLII, a. 1, 281. — q. CXLV, a. 2. 2 cit., 293. — q. CLVI, a. 2, 353. — q. CLVIII, a. 1, 361. — a. 8, 368. — q. CLXII, a. 1, 380. — q. CLXV, a. 1, 399. — q. CLXVII, a. 1, 404. — q. CLXXV, a. 2. 3 cit., 447-8. — q. CLXXIX, a. 1, 462. — q. CLXXX, 463. — a. 6. 5 cit., 469-70. — a. 8, 473. — III, q. I, a. 1, 566. — q. VII, a. 9, 625. — q. VIII, a. 7, 637. — q. XLIV, a. 2. 2 cit., V, 207-8. — q. XLVI, a. 1, 219. — q. LXXXVI, a. 5, 556. — q. XC, a. 2. 575. — Suppl. q. XLIX, a. 5, VI, 86. — q. L, a. 1, 89. — q. LXIX, a. 7. 190. — q. LXXII, a. 1, 204. — q. LXXIII, a. 2, 207. — q. XCII, a. 4, 326. — q. XCV, a. 3, 352. — q. CI, a. 1, 2 cit., 392. — a. 5, et *resp. ad* 1, 2 cit., 395. — C. S. I, *Prol.* VII, 12. — D. I, q. IV, *Exp. Text.* 28. — D. II, q. I, a. 2, 34. — a. 4, 40. — D. III, q. II, a. 1, 59. — D. III, q. V, 67. — D. VIII, q. I, a. 3, un texte du commentateur, un texte de Denis, 105-6. — D. X, q. I, a. 3, 139. —

— a. 4, 387. — a. 5, 388. — a. 6, 389. — a. 9, 395. — a. 12, 2 cit., 401-2. — a. 14, 406. — q. IV, a. 1, 2 cit., 412-5. — a. 2, 2 cit., 416-9. — q. VI, a. 1, 450. — q. VII, a. 7, 478. — q. VIII, a. 1, 492. — a. 4, 506. — q. XI, a. 1, 2 cit., 514. — q. XII, a. 1, 3 cit., 526-9. — q. XIV, a. 1, 549. — q. XVI, a. 1, et *resp. ad* 3. 3 cit., 565-70. — q. XVI, a. 2, 7 cit., 572-5. — a. 3, 2 cit., 577. — a. 4, 586. — a. 5. 3 cit., 587-9. — a. 6, 5 cit., 592-6. — a. 7, 601. — *De Spir. Cr.*, a. 1, XIV, 4. — a. 2, 4 cit. 10-14. — a. 5, 27. — *De An.*, a. 17, 140. — a. 18, 241. — a. 19 et *resp. ad* 8, 147-150. — *De Virt.*, q. I, a. 8, 200. — a. 9, 204. — *De Carit.*, a. 9, 257. — a. 12, 2 cit., 266-7. — *De Corr. frat.* a. 1, 2 cit., 276. — *De Spe*, a. 1, 286. — a. 3, 290. — *De Verit.*, q. I a. 10, 337. — q. V, a. 2 et *resp. ad* 1, 421-3. — a. 3, 425. — a. 4, 428. — a. 8, 435. — a. 9, 439. — q. VI, a. 2, 451. — q. VIII, a. 3, 480. — a. 4, 485 attrib. à c. I, *D. N.* — a. 7, 2 cit., 495-6. — a. 8, 499. — a. 15, et *resp. ad* 3, 7 cit., 518-20. — a. 16, 521, attrib. à c. VI. — q. IX, a. 1, 527. — q. X, a. 7, 2 cit., 557-8. — a. 8 et *resp. ad* 10, 559-62. — q. XII, a. 5, 609. — q. XIII, a. 1, 635. — a. 2, 639. — q. XV, a. 3, XV, 53. — a. 4, 59. — q. XVIII, a. 6, 98. — q. XXI, a. 1, 125. — a. 6, 141. — q. XXII, a. 1, 3 cit. 142-5. — a. 2, 146, attrib. à c. VI. — q. XXIII, a. 1 et *resp. ad* 1, 172-4. — q. XXIV, a. 2, 200. — a. 7, 2 cit., l'une attrib. à c. VI, 212. — a. 8, 213. — a. 10, 2 cit. 217-8. — q. XXV, a. 5, 246. — q. XXVI, a. 4, 263. — q. XXVII, a. 3 et *resp.* ad 2, 2 cit., 291-4. — q. XXVIII, a. 2, 315, attrib. à c. II. — a. 3, 2 cit., 317-22. — *Quodl.*, III, a. 17, 415. — *Quodl.* V, a. 7, 2 cit., 466. — *Quodl.*, VI, q. II, a. 2, 483. — a. 16, 494. — *Quodl.*, VII, a. 7, 2 cit., 506, sans autre indic. — *Quodl.* VIII, a. 15, 541. — *Quodl.*, X, a. 5, 572. — *In Ps.* XXVI, XVIII, 376, sans autre indic. — *Ps.* XXXII, 411. — *In Matth.* XIX, 443. sans autre indic. — *Ad Hæbr.* XXI, 678, sans autre indic. — *De Caus.*, l. 4, XXVI, 524. — l. 10, 540. — l. 15, 549. — *In Ethic.* II, l. 7, XXV, 306. — *Opusc. Var.*, I, c. IX, XXVII, 123. — *Opusc. Var.* VII, c. XI, 222. — *Opusc. Var.* IX, 4 cit., 249-253. — *Opusc. Var.* X, a. 8, 257. — *Op. Var.*, XIV, c. XVI, 302. — c. XVII, 2 cit., 304-6. — c. XVIII, 2 cit., 306-7. — *Op. Var.*, LIV, *octavus gradus*, XXVIII, 361, sans autre indic. — *Op. var.*, LXIII, q. I, a. 1, 487. — *De Trin. Boet.*, q. III, a. 1, 506. — *Opusc. Theol.* I, c. XXII, XXIX, attrib. à c. VI. — c. XXXII, 98. — *Op. Theol.*, II, c. X, 125. — *Serm. Domin.* CXIX, 266, sans autre indic. — *Serm. Fest.* I, 286, sans autre indic. — *S. F.* II, 287, sans autre indic. — *S. F.* XXVII, 302, sans autre indic. — *S. F.* XLVIII, 2 cit., 314, sans autre indic.

CHAP. V. — S. T. I, q. IV, a. 2. 5 cit., I, 31-2. — q. V, a. 2. 3 cit. 35-6. — q. XV, a. 3. 125. — q. XLIV, a. 3. 298. — q. LIV, a. 2. 348. — q. LXXV, a. 5. 3 cit. 456-7. — q. XCI, a. 1. 571. — I-II, q. II, a. 5. 2 cit. 287-8. — q. LXXIX, a. 2. 504. — III, q. XIII, a. 1. V, 21. — C. S. I, D. VIII, q. I, a. 2. VII. 104. — a. 3, 105. — q. II, a. 3. 109. — D. XVII, q. I, a. 2. 209. — q. II, a. 2. 217. — D. XXXV. q. I, a. 1. 420. D. XXXVI, q. II, a. 1. 435. — a. 3. 438. — C. S. II. D. III. q. III, a. 1. VIII, 60. — D. XXII, q. I, a. 2, 288. — C. S. III, D. I. q. I. a. 1. IX. 5. — D. XIV, q. I, a. 1, 213. — D. XXVII, q. I, a. 4, 427. — D. XXX, q. II, a. 3, 473. — S. C. G. I, c. XXVIII, XII, 38. — Q. D. *de Pot.*, q. I, a. 5, et *resp. ad* 10, XIII, 13-6. — q. VII, a. 2, 219. — *De Malo*, q. I, a. 2, 327. — q. XVI, a. 9, 609. — *De An.*, a. 18, XIV, 143. — *De Ver.*, q. III, a. 1, 388. — a. 2, 2 cit., 390-1. — a. 4, 396. — a. 6, 398. — a. 7, 400. — q. VIII, a. 4, 487. — a. 8, 2 cit., 499-500. — a. 10, 506. — q. X, a. 10, 570. — q. XVIII, a. 1, XV, 83. — q. XX, a. 2, 115. — a. 4, 119. — a. 5, 122. — q. XXI, a. 2, 129, attrib. à c. IV. — q. XXII, a. 6, 155. — a. 11, 163. — *De Caus.*, l. 3, 2 cit., XXVI, 521-2. — l. 4, 2 cit., 524-6, attrib. au c. VII. — *Op. Var.*, XIV, c. XVI, XXVII, 302. — c. XVII, 305. — c. XVIII, 309, attrib. à c. I. — *Op. Th.* I, XXIX, 87, sans autre indic.

CHAP. VI. — S. T. I, q. XVIII, a. 1, I, 138. — C. S. IV, D. XVIII, *Exp. Text.*, XI, 454. — Q. D. *de Ver.*, q. VII, a. 10, XIV, 470.

CHAP. VII. — S. T. I, q. XIV, a. 10, I, 113. — q. XV, a. 1, 123. — q. LV, a. 1, 351. — a. 2, 353. — a. 3, 358. — q. LVIII, a. 3. 2 cit., 367. — a. 4, 368. — a. 5, 369. — q. LXXVI, a. 5, 2 cit., 470. — q. LXXVIII, a. 2, 486. — a. 8, 500. — q. LXXXIV, a. 4, 528. — II-II, q. I, a. 1, III, 72. — q. IV, a. 1, 103. — q. LII, a. 2, 456. — q. CLXXX, a. 3, IV, 465. — q. CLXXXVIII, a. 6, 543. — III, q. XI, a. 3, V, 14. — C.S. I, D. II, q. I, a. 2, VII, 34. — D. III, *Exp. Text.* 48. — D. III, q. IV, a. 1, 62. — D. IV, q. II, a. 1, 75. — D. VIII, q. II, a. 1, 107. — q. IV, a. 3, 118. — D. XIX, q. II, a. 1, 243. — D. XXXV, q. I, a. 1. 2 cit., 419-420. — a. 4, 424. — a. 5, 427. — D. XXXVI, q. I, a. 1, 431. — D. XXXVIII, q. I, a. 2, 3 cit., 467. — D. XLV, q. I, a. 1, 534. — C. S. II, D. III, q. III, a. 1, VIII, 60. — D. IX, q. I, a. 6, 128. — D. XXIV, q. II, a. 1, 315. — D. XXXIX, q. III, a. 1, 521. — C. S. III, D. XXIII, q. II, a. 1, IX, 355. — D. XXIII, q. II, a. 4, 362. — D. XXIV, q. I, a. 1, 373. — D. XXVI, q. I, a. 2, 401. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1, XI, 481. — S. C. G. I, C. XLIX, XII, 57. — C. LVIII, 66. — II, C. LXVIII, 190. — III, C. XCVII, 384. — Q. D. *de Pot.*, q. V, a. 9, XIII, 173. — Q. VI, a. 6, 2 cit., 196-7. — q. IX, a. 7, 275. — *De Mal.*, q. XVI, a. 1, 565, attrib. à C. VI. — a. 4, 582. — a. 6, 2 cit., 594-5. — a. 8, 604. — Q. D. *de Spir. Cr.*, a. 2, XIV, 12. — a. 6, 30. — *De An.*, a. 1, 63. — a. 20, 154. — *De Ver.*, q. I, a. 5, 327. — q. II, a. 1, 3 cit., 342-4. — a. 2, 346. — a. 3, 2 cit., 353. — a. 4, et *resp. ad* 9, 2 cit., 356-8. — a. 5, 359. — q. III, a. 1, et *resp. ad* 6, 386-9. — q. IV, a. 5, 413, attrib. à C. V. — q. VIII, a. 8, et *resp. ad* 7, 2 cit., 499-501. — a. 9, 502. — a. 14, 516. — a. 15, 2 cit. de Max. *in* C. VII, 2 cit. de Denis, 518-9, attrib. à C. VI. — q. X, a. 1, 540. — q. XII, a. 6, 610. — q. XIV, a. 1, 2 cit., XV, 10-13, attrib. à C. VIII. — a. 2, 16, attrib. à C. VIII. — a. 8, 3 cit., l'une sans autre indic., 29-30. — q. XV, a. 1, 2 cit., 45. — q. XVI, a. 1, 62. — q. XVIII, a. 2, 85, sans ind. de ch. — q. XXIV, a. 3, 203, attrib. à C. VI. — q. XXV, a. 2, 241. — *Quodl.* VI, a. 19, 497. — *Ad Rom.*, C. I, l. 6. XX, 398. sans indic. de ch. — *De Caus.*, l. 10, 540. — l. 19, 555. — *Op. Var.*, I, C. CCXXIV, XXVII, 94. — *De Trin. Boet.*, q. I, a. 2, 490, sans indic. de ch. — q. III, a. 1, 506. — q. VI, a. 1, 3 cit., 540-3. — a. 2, 545, sans indic. de ch. — a. 3, 2 cit., 548, sans indic. de ch. — *Opusc. Var.*, LXV, C. XXX, 571.

CHAP. VIII. — S. T. I, q. II, a. 1, I, 163. — q. XXI, a. 2, attrib. a. C. IX. — I-II, q. LXXXVII, a. 7, II, 544. — II-II, q. CLXXV, a. 1, IV, 446. — C. S. I, D. XLII, *Exp. Text.*, VII, 515. — C. S. IV, D. XLVI, q. I. a. 1, Q[la] II, 3 cit., 389-392. — S. C. G. I, C. XCIII, XII, 100. — Q. D. *de Ver.*, q. XIII, a. 1, XIV, 635. — *De Caus.*, l. 3, XXVI, 523.

CHAP. IX. — S. T. I, q. III, a. 2, I, 21. — q. IV, a. 3. 2 cit., 33. — q. XLII, a. 1, 279. — II-II, q. XIX, a. 12, III, 204. — q. CLXIII, a. 2, IV, 391. — C. S. I, D. II, q. I, a. 3, VII, 36. — D. III, q. II, a. 2. 55. — D. XIX, q. I, a. 2, et *resp. ad* 1, 242. — q. III, a. 1, 247. — D. XXXV, q. I, a. 5, 426. — D. XLVIII, q. I, a. 1, 558. — C. S. III, D. V, q. I, a. 1, IX, 94. — Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 7, 2 cit., XIII, 234. — a. 10, 240. — q. X, a. 1, 293. — *De Mal.*, q. III, a. 1, 379. — *De Ver.*, q. II, a. 11, XIV, 374. — q. IV, a. 4, 411. — *In Is.* C. VI, XVIII, 711.

CHAP. X. — Suppl. q. XCIII, a. 1, VI, 327. — C. S. I, D. XIX, q. II, a. 1, VII, 243. — C. S. IV, D. XLVIII, q. I, a. 1, XI, 437. — *Quodl.* V, a. 7, XV, 466. — *De Caus.*, l. 2, 2 cit., XXVI, 518-9. — l. 3, 522. — *Opusc. Var.*, XIV, C. XVI, XXVII, 303.

CHAP. XI. — S. T. I, q. XII, a. 1, I, 69. — q. XLIV, a. 3, 297. — q. LXXXIV, a. 5, 528. — II-II, q. XXIX, a. 1, III, 297. — a. 2, 2 cit., 299. — C. S. I, D. II, q. I, a. 1, VII, 33. — C. S. III, D. XXVII, q. I,

a. 3, IX, 425. — C. S. IV, D. XLIX, q. I, a. 2, XI, 466. — a. 3, 472. — Q. D. *de Pot.*, q. IX, a. 7, XIII, 278.

CHAP. XII. — S. T. I, q. XIII, a. 8, I, 96. — q. CIII, a. 4, 625. — q. CVIII, a. 5, II, 15. — II-II, q. LXXXI, a. 8, IV, 10. — III, q. XXVII, a. 2, V, 102. — C. S. I, D. II, *Exp. Text.*, VII, 43. — D. X, q. I, a. 4, 141. — D. XXXV, q. I, a. 1, 408. — C. S. II, D. XXIX, q. I, a. 3, VIII, 390. — C. S. III, D. III, q. 1, a. I, IX, 50. — C. S. IV, D. XLIX, q. I, a. 2, XI, 466 et *resp. ad* 2, *Sol.* V, 470. — *Quodl.* VIII, a. 1, XV, 526. — *In Is.* C. XL, XVIII, 819. — *De Caus.*, l. 21, XXVI, 557.

CHAP. XIII. — S. T. I, q. XI, a. 1, 2 cit., 64-5. — I-II, q. XVII, a. 4, II, 170. — C. S. I, D. II, q. I, a. 1, VII, 33. — a. 3, 2 cit., 35-8. — Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 7, XIII, 226. — q. IX, a. 7, 276. — *De Ver.*, q. VIII, a. 9, XIV, 501.

MENTIONS GÉNÉRALES. — C. S. I, D. VIII, q. I, a. 3, VII, 105.

« Théologie Mystique »

CHAP. I. — S. T. I, q. XII, a. 13, I, 85. — q. XIII, a. 6, 93. — q. LXXXIV, a. 5, 528. — I-II, q. III, a. 8, et *resp. ad* III, 99-100. — Suppl. q. XCV, a. 1 et *resp. ad* 3, 341-6. — C. S. III, D. XXXIV, q. I, a. 4, IX, 557. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1 et *resp. ad* 3, 480-4. — S. C. G. III, C. XLIX, XII, 312, attrib. à C. II. — Q. D. *de Pot.*, q. VII, a. 5, XIII, 225. — q. IX, a. 7, 2 cit., 275-8. — *De Spir. Cr.* a. 8, XIV, 39. — *De Ver.*, q. I, a. 4, 322. — q. II, a. 1, 345. — *De Caus.*, l. 6 XXVI, 530. — *De Tr. Boet.* q. I, a. 2, XXVIII, 488. — q. VI, a. 2, 544. — a. 3, 546.

CHAP. IV. — C. S. III, D. XXXV, q. II, a. 2, IX, 592.

CHAP. V. — C. S. II, D. XXXIV, q. I, a. 1, VIII, 455.

MENTIONS GÉNÉRALES. — *Comm. de D. N.*, *Prol.* XXIX, 374. — C. IV, l. 4, 437. — *Epilogus*, 580.

« Lettres »

Iª. — S. T. II-II, q. CLXXX, a. 5, IV, 468. — Suppl. q. XCV, a. 1, VI, 341. — C. S. I, D. II, q. I, a. 3, et *resp. ad* 2, VII, 35-9. — C. S. II, D. XXIII, q. II, a. 1, VIII, 300. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1, XI, 480. — Q. D. *de Ver.*, q. VIII, a. 1, et *resp. ad* 11, 2 cit., XIV, 475-8. — *De Trin. Boet.*, q. VI, a. 3, XXVIII, 546.

IVª. — S. T. III, q. XIX, a. 1, 3 cit., V, 66. — q. XXVIII, a. 2, 112, sans indic. de nº de lettre. — q. XXXIII, a. 4, 143. — q. XLV, a. 2, 215. — C. S. III, D. III, q. II, a. 2, IX, 59. — D. XVI, q. II, a. 2, 255. — D. XVIII, q. I, a. 1, et *resp. ad* 1, 272-3. — S. C. G. IV, C. CXXXVI, XII, 537, attrib. à C. II, *de D. N.* — Q. D. *de Verb. Inc.*, a. 4, XIV, 175.

Vª. — C. S. IV, D. XLIX, q. II, a. 1, XI, 480. — *Idem in Suppl.*, q. XCV, a. 1, VI, 341.

VIIª. — S. T. I, q. XCVI, a. 2, I, 604. — II-II, q. CLXVII, a. 1, IV, 405. — III, q. XIII, a. 2, V, 23. — q. XLIV, a. 2, 7 cit., 208-9. — C. S. I, D. I, q. I, a. 1, VII, 4. — C. S. II, D. VII, q. III, a. 1, VII, 101. — D. XIII, q. I, a. 4, 177. — D. XV, q. I, a. 2, 193. — *Cat. Aur. in Matth.*, C. XXVII, XVI, 481. — *In Luc*, C. XXIII, XVII, 362. — *In Matth.* C. XXVII, XIX, 653. — *De Tr. Boet.*, q. V, a. 1, XXVIII, 526.

VIIIª. — S. T. II-II, q. XXXIII, a. 4, III, 333. — q. XLV, a. 5, 417. — q. CLVII, a. 4, IV, 360. — III, q. CLIV, a. 6, V, 342. — q. LXXXII, a. 5, 509. — Suppl. q. XXXVI, a. 5, VI, 29. — C. S. IV, D. VIII, q. II, a. 1, X, 188. — D. XIX, q. II, a. 1, 555, sans autre attrib. — D. XXIV,

q. I, a. 3, Q[la] V, XI, 31. — *Quodl.* VIII, a. 6, XV, 535. — *Opusc. Th.* I, C. XI, XXIX, 21.

IX[a]. — C. S. I, *Prol.* VII, 10. — D. XI, q. I, a. 1, 146. — D. XXXIV, q. III, a. 1, 413. — a. 2, 415. — C. S. II, D. XX, q. II, a. 2, VIII, 269. — C. S. III, D. III, q. III, a. 1, IX, 62. — D. XI, *Exp. Text.*, 183. — Q. D. *de Pot.*, q. VI, a. 7, XIII, 203. — *De Ver.*, q. XXI, a. 11, XV, 164. — *Quodl.*, VII, a. 14, 513. — *Cat. Aur. in Luc*, C. XII, XVII, 221. — *In Is.*, C. VI, XVIII, 710. — *In Joan.*, C. XII, XX, 193. Sans autre attrib. — *De Trin. Boet.*, q. II, a. 3, XXVIII, 501. — *Opusc. Th.*, III, C. VII, XXIX, 169.

X[a]. — S. T. III, q. XLVI, a. 7, V, 227. — C. S. III, D. XV, q. II, a. 3, et *resp. ad* 1, *Sol.*, II, IX, 241-3. — *Ad Hæbr.*, C. XI, XXI, 709.

XI[a]. — *Opusc. Theol.*, C. XI, XXI, 709.

MENTIONS GÉNÉRALES DES ŒUVRES DE DENIS. — *Ad Hæbr.*, C. II, XXI, 584. — *Opusc. var.*, XIV, XXVII, 301. — *Sermones festivi* LXIX et LXX *de B° Dionysio*, XXIX, 327. — *Comm. de Div. Nom. Prologus.* Catalogue des œuvres de Denis, 374-5. — XXIX, 214. Texte non identifié sur les hymnes du Paradis. *Serm. Domin.*, S. XXXIV.

BIBLIOGRAPHIE (1)

AIROLA Fr. *S. Dionysii Epistola de morte Apostolorum.* — Venetiis. 1543.

Annales de Philosophie Chrétienne. Années 1887, 1912, etc. — Bloud et Cie. Paris.

Alberti Magni Commentarii in opera B. Dionysii Areop. — Vivès. Paris. 1892. Tome XIV.

BALTENWECK. *La question de l'authenticité des écrits de Denis.* — Revue Catholique d'Alsace. 1883-4.

BAUMGARTEN-CRUSIUS. *Programma de Dionysio Areopag.*

BAUR L. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste.* — Munster. 1912.

Beitrage zur geschichse der Philos. des Mittelalters. — Bd. IX.

BRUCKER. *Histoire critique de la Philosophie.* — 1766-7. Tomes III et IV.

CEILLIER (Dom). *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques.*

CHATEL. *De l'oraison mentale et de la contemplation.* — Louvain. 1909.

CHEVALIER Ul. *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age.* — Bio-bibliographie.

— *Catalogue critique des Œuvres de S. Thomas.* — Romans. 1886.

DARBOY. *S. Denis l'Aréopagite.* — Paris. 1845.

DELACROIX H. *Essais sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIVe *siècle.* — Paris. Alcan.

— *Etudes d'Histoire et de Psychologie sur le mysticisme. Les grands mystiques chrétiens.* — Paris. Alcan.

DELRIO. *Vindiciæ Areopagiticæ.* — Migne. *Patrol. Gr.*, T. IV.

Dionysii Areopagitæ opera. — Argentinæ, 1502. Coloniæ, 1536. 1556. Lutetiæ Parisiorum. 1615 (Lanselii). Migne. *Patr. Græc.* T. III-IV.

Dionysii Carthusiani. Opera omnia. — Coloniæ. 1536.

ENGELHARDT. *De Dionysio plotinizante.* — Erlangæ. 1821.

— *Dissertatio de origine Scriptorum Dionysii Areop.* — Erlangæ. 1822.

FABRICIUS HARLÈS. *Bibliotheca græca et latina.*

GHELLINCK (DE). *Le mouvement théologique au* XIIe *siècle.*

GRABMANN M. *Die Geschichse der Scholastischen Methode.* — Freiburg. 1909.

GUYARD B. *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam græcam.* — Parisiis. 1667.

FELDER Hil. *Histoire de l'organisation des Etudes dans l'Ordre de S. François.* — Fribourg. 1914.

GARDAIR. *La connaissance d'après S. Thomas.* — Annales de Phil. Chrét. 1887.

HALLOIX. *De Vita et Scriptis S. Dionysii.* — Migne. *Patr. Gr.* T. IV.

(1) Cette liste comprend, non toute la bibliographie de Denis, mais les œuvres qui intéressent plus directement notre sujet et que nous avons pu consulter.

HAUREAU. *Histoire de la Philosophie Scolastique.* — Paris. 1872.
— *Les Œuvres de Hugues de S. Victor.* — Paris. 1886.
HURTER. *Nomenclator.*
JEAN DE S. FRANÇOIS. *Apologie pour les Œuvres de Denis.* — Paris. 1629.
JOURDAIN Ch. *Histoire de la Philosophie du Moyen-Age.*
KOCH H. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen.* — Mainz. 1900.
— *Zur Areopagistischen Frage* — Romische Quartschr. 1898.
— *Proklus als quelle des Ps. Dionysius Areop. in der Lehre Vom Bösen.* — Philobl. 1895.
KRUGER. *Wer war Pseudo-Dionysius?* — Byzantine Zeitschrifte. VIII.
LANGEN J. *Dionysius vom Areop. und die Scholastiker.* — Revue Internationale de Théologie. T. VII. 1900.
LANSSEL. *Disputatio apologetica de S. Dionysio Areop.* — Lutetiæ. 1615.
LAUNOY. *De duobus Dionysiis.*
— *Animadversiones in Palladium Galliæ.* — Lutetiæ. 1641.
LECOY DE LA MARCHE. *Histoire de la Philosophie Scolastique.*
LEONISSA J. *Zur frage der Areopagitica. Iahrbuch fur Phil. und spek. Theol.* T. XXVII. 1912.
MANDONNET (R. P.). *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin du* XIII[e] *siècle.* — Louvain.
— *Les écrits authentiques de S. Thomas.* — Revue Thomiste. 1910.
MASSOULIÉ (R. P.). *Méditations de S. Thomas.* — Paris. Typographie Augustinienne.
MEIER. *Dionysii Areop. et Mysticorum* XIV[e] *s. Doctrinæ.*
MÉNARD. P. *De Unico Dionysio.*
MIGNE. *Patrol. Græca.* T. III. IV.
— *Patrol. Latina.* T. CVI-CXXII.
MORIN. — *De Ordinationibus.* L. II.
MOUTET L. *Des livres du Pseudo-Denis.* — Paris. 1848.
LE NOURRY. *Apparatus ad Biblioth. Maximam Patrum.* — Migne, Bibl. Gr., T. III.
OMONT H. *Manuscrit des Œuvres de S. Denis l'Areop. envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en* 1827. — *Revue des Etudes Grecques,* XVII, 1911.
PICAVET Fr. *Essais sur l'Histoire Générale et Comparée des Philosophies et des Théologies Médiévales.* — Paris. Alcan.
— *Esquisse d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Médiévales.* — Paris, Alcan, 1905.
PLOTIN. *Les Ennéades.* — Traduction Bouillet, Paris, 1857.
PRAT (Abbé). *Histoire de l'Ecole Alexandrine.*
Revue des Deux-Mondes, Années 1915-6.
ROBERT E. *Les Ecoles et l'Enseignement de la Théologie.*
DE RUBEIS. *De Gestis et Scriptis ac Doctrina S. Thomæ Aquin. Dissertatio,* VIII.
— *Edition Léonine des Œuvres de S. Thomas.*
SAINT-RENÉ TAILLANDIER. *Scot Erigène et la Scolastique.* — Strasbourg-Paris, 1843.
Sarisberiensis Joannis Opera Omnia. — Migne. *Patr. Lat.* T. CIC.
SCHINDELE St. *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik.*
— *Habilitionschrifte.* — München, 1900.
— *Ascität Gottes, Essentia und Existentia in Neuplatonismus. Philosophisches Iahrbuch.* T. XXVII, 1909.
Scoti Erigenæ Opera Omnia. — Migne. *Patr. Lat.* T. CXXII.
SIMON JULES. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie.* — Paris, 1845.
SIRMUNDIUS. *Dissertatio in qua Dionysii Paris. et Dionysii Areop. discrimen ostenditur* — Paris, 1696. T. IV.

STANDENMAYER. *Scot Erigène et la Science de son Temps.*
STIGLMAYR J. *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schrifte und ihr, Eindringen in die Christliche Litteratur bis zum Laterankoncil.* — Feldkirch, 1895.
— *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysii Areop. in der Lehre von Uebel.* — *Histor. Iahr buch.* XVI, 1895.
Revue Thomiste, Fribourg.
TOURON. *Vie de S. Thomas d'Aquin.* — Paris, 1737.
UEBERWEG-HEINE. *Geschichte der Philosophie.* — Bd. I und II.
DE WULF. *Histoire de la Philosophie Médiévale.* — Louvain. 1900.

TABLE DES MATIÈRES

Moulins. — Imprimerie Etienne AUCLAIRE.